



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Gift of

Prof. Lewis W. Spitz



**STANFORD
UNIVERSITY
LIBRARIES**

Christliche Dogmatik.

Von

D. Franz Pieper.

Dritter Band:

Das Christliche Leben. Die Beharrung zur Seligkeit.
Die Gnadenmittel. Die Kirche. Das öffentliche Predigtamt.
Die ewige Erwählung. Die letzten Dinge.

ST. LOUIS, MO.

CONCORDIA PUBLISHING HOUSE.

1920.

11671

BT75

F5

v.3

10-18-50. Phila. (sem-Adel, 1) - 1.50

Vorwort.

In diesem dritten Bande der Dogmatik kommen die Lehren vom christlichen Leben, von den Gnadenmitteln, von der Kirche, von der ewigen Erwählung und von den letzten Dingen zur Darstellung. Auch bei der Bearbeitung dieses Bandes war ich bestrebt, eine im rechten Sinne „moderne“ Dogmatik zu bieten. Im Vorwort zum zweiten Bande habe ich näher erklärt, was ich unter einer „modernen“ oder „auf der Höhe der Zeit stehenden“ Dogmatik verstehe. Eine Dogmatik, die mit Recht dieses Prädikat beansprucht, muß vornehmlich zwei Merkmale haben. Sie muß erstlich die christliche Lehre unter Abweisung aller menschlichen Spekulation lediglich aus der Heiligen Schrift schöpfen, weil die Heilige Schrift als das inspirierte und unfehlbare Wort Christi die einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre bis an den jüngsten Tag ist. Sie muß zum andern die in der Heiligen Schrift vorliegende Lehre Christi im engsten Zusammenhange mit den kirchlichen Ereignissen nicht nur der Vergangenheit, sondern gerade auch der Gegenwart darstellen und dem Widerspruch gegenüber behaupten.

Daß die Lehre vom christlichen Leben oder, was dasselbe ist, die Lehre von der Heiligung und den guten Werken einen breiten Raum einnimmt, rechtfertigt sich nicht nur durch die mannigfache Ausgestaltung eines Christenlebens, wie es in der Schrift beschrieben ist, sondern vornehmlich auch dadurch, daß das in der Schrift gelehrt Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und dem christlichen Leben gerade auch in der Gegen-

wart nicht nur verschoben, sondern zumeist völlig umgekehrt wird. Alle, welche mit Rom, den calvinistischen Reformierten, den arminianischen Reformierten und den neueren Lutheranern die satisfactio Christi vicaria theils beschränken, theils direkt ablehnen, stellen notwendig in irgendeiner Weise oder Form die Heiligung vor die Rechtfertigung, weil sie ein Defizit im Versöhnungswerk Christi annehmen. Durch diese Umkehrung des Verhältnisses verlieren sie sowohl die Rechtfertigung als die Heiligung.

Den breitesten Raum nimmt die Lehre von den Gnadenmitteln ein. Mehrere Gründe bewogen mich, hier lieber etwas zu viel als zu wenig zu bieten. Erstlich leben wir in den Vereinigten Staaten in reformierter Umgebung, und auch die neueren Reformierten der verschiedenen Richtungen trennen „Geist“ und „Gnade“ von den Gnadenmitteln nach demselben Prinzip und mit denselben Argumenten, die einst Zwingli und Genossen bewogen, sich von der Kirche der Reformation zu trennen, und Calvin und seine Nachfolger veranlaßten, die Trennung aufrechtzuerhalten. Die Belege hierfür sind reichlich beigebracht worden. Zum andern läßt sich nicht leugnen, daß die moderne „Erlebnistheologie“, die nach Preisgebung der Inspiration der Schrift und der satisfactio Christi vicaria gerade auch von „positiven“ lutherischen Theologen der Gegenwart vertreten wird, völlig in reformierten Bahnen wandelt. Darauf hat schon Schneckenburger, wenn auch nicht in durchweg zutreffender Weise, hingewiesen.¹⁾ Der „Heilsglaube“ soll nicht allein durch das Wort des Evangeliums entstehen und am Wort des Evangeliums sein Objekt haben, sondern auch durch die sogenannte „geschichtliche“ Wirksamkeit Christi, die neben dem Wort Christi gedacht ist, erzeugt und erhalten werden. Auch Ihmels meint in ausgesprochenem Gegensatz zum „Offenbarungsverständnis“ der Reformation, daß

1) Vergleichende Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffs I, 264—287.

er „intellektualistisch“ nennt: „Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an Jesum Christum, der durch seine Erscheinung selbst dem Menschen aufgedrängt wird.“²⁾ Zum dritten weiß der Christ, und insonderheit auch der christliche Theolog, der in der praktischen Seelsorge tätig war, wie schwer es — auch bei objektiv richtiger Lehre von den Gnadenmitteln — einem vom Gesetz Gottes getroffenen Gewissen wird, sich im Glauben an die in den Gnadenmitteln dargebotene Gnade zu halten. Man denke an Luthers Klagen, in denen er ausspricht, wie schwer es ihm in der Anfechtung werde, von allen Vorgängen in ihm und außer ihm abzusehen und im Glauben allein an der Gnadenzusage im Wort des Evangeliums zu hangen. Und doch ist dies die einzige Weise, die uns Sünder in der Anfechtung und in der Todesnot vom Zweifel und von der Verzweiflung erretten kann.

Bei der Lehre von der Kirche galt es zunächst, dem römischen und falsch-protestantischen „Anstaltsbegriff“ gegenüber herauszustellen und festzuhalten, daß die Christen die Kirche und daher auch die Originalbesitzer aller geistlichen Güter und Rechte sind, die Christus seiner Kirche hier auf Erden gegeben hat. Zum andern war darzulegen, daß es in der christlichen Kirche schlechterdings keinen Raum für Menschenwort und Menschenherrschaft gibt, weil Christus allein vermittelt seines Wortes die Kirche lehrt und regiert. Das öffentliche Predigtamt ist zwar nicht menschliche, sondern göttliche Ordnung, aber über Christi Wort hinaus hat es nichts zu lehren und zu gebieten.

Die Darstellung der Lehre von der ewigen Erwählung nimmt natürlich Rücksicht auf den Lehrstreit, der Jahrzehnte hindurch die lutherische Kirche in Amerika und darüber hinaus beunruhigte. Ich habe mich immer wieder von neuem davon überzeugt, daß die Lehre des elften Artikels der Konfordinformel,

2) Zentralfragen 2, 1912, S. 89.

die dem Calvinismus gegenüber die *universalis gratia* und dem Synergismus gegenüber die *sola gratia* festhält, und die deshalb von beiden Seiten als "untenable ground" bezeichnet worden ist, genau die Lehre der Heiligen Schrift wiedergibt.

Bei der Lehre von den letzten Dingen sind der Chiliasmus und die allgemeine Judenbefehrung eingehender behandelt worden, weil dazu eine Veranlassung in der Gegenwart vorliegt.

Daß dieser dritte Band viel später erscheint, als in Aussicht gestellt war, hat seinen Grund teilweise in den inzwischen eingetretenen Kriegsverhältnissen.

SOLI DEO GLORIA!

St. Louis, Mo., im März 1920.

J. Pieper.

Inhaltsangabe.

Das christliche Leben oder die Heiligung und die guten Werke.

(De Sanctificatione et Bonis Operibus.)

S. 1—106.

1. Der Begriff der Heiligung im weiteren und engeren Sinne, S. 1. — 2. Das Wesen der Heiligung im engeren Sinne im Unterschiede von der Rechtfertigung, S. 5. — 3. Das Verhältniß zwischen Rechtfertigung und Heiligung im engeren Sinne, S. 6. — 4. Die bewirkende Ursache der Heiligung, S. 15. — 5. Die inneren Vorgänge (motus interni), unter denen die Heiligung sich vollzieht, S. 16. — 6. Die Mittel, durch welche die Heiligung gewirkt wird, S. 20. — 7. Die Notwendigkeit (necessitas) der Heiligung und der guten Werke, S. 22. — 8. Die Unvollkommenheit der Heiligung, S. 36. — 9. Die guten Werke nach Qualität und Quantität, S. 44. — 10. Der Lohn der guten Werke, S. 64. — 11. Der große Wert der guten Werke, S. 73. — 12. Das Papsttum und die guten Werke, S. 76. — 13. Die neuere protestantische Theologie und die guten Werke, S. 83. — 14. Das christliche Leben und das Kreuz, S. 84. — 15. Das Christenleben und das Gebet, S. 94. — 16. Das christliche Leben ein Leben in Erwartung des Jüngsten Tages, S. 103.

Die Beharrung zur Seligkeit. (De Perseverantia.)

S. 107—120.

Die calvinistische Beharrungslehre, S. 107. — Die synergistische Beharrungslehre, S. 109.

Die Gnadenmittel. (De Mediis Gratiae.)

S. 121—458.

Die Gnadenmittel im allgemeinen, S. 121. — Alle Gnadenmittel haben denselben Zweck und dieselbe Wirkung, S. 127. — Die Zahl der Sacramente, S. 135. — Die irrigen Lehren von den Gnadenmitteln: Die Gnadenmittellehre der römischen Kirche, S. 137. — Die Gnadenmittellehre der calvinistischen Reformierten, S. 139. — Die Gnadenmittellehre der Synergisten, S. 144. — Die Gnadenmittellehre aller Leugner der satisfactio vicaria, S. 148. — Die Gnadenmittel und die Enthusiasten, S. 150. — Die Verleugnung der Gnadenmittel in der persönlichen Praxis der Christen, S. 154. — Die Wichtigkeit der christlichen Lehre von den Gnadenmitteln, S. 156. — Zusammenfassende Beurteilung der reformierten Gnadenmittellehre, S. 168. — Luthers Lehre von den Gnadenmitteln in ihrem Verhältniß zur mittelalterlichen und reformierten Gnadenmittellehre, S. 216. — Die Gnadenmittel in der Form der Absolution, S. 223. — Einzelne Bemerkungen zur

Lehre von den Gnadenmitteln, S. 240. — Die Gnadenmittel des Alten Testaments, S. 249. — Die Gnadenmittel und das Gebet, S. 253. — Gesetz und Evangelium, S. 259. — Die Taufe (de baptismo). 1. Die göttliche Ordnung der Taufe, S. 297. — 2. Die Materie der Taufe, S. 300. — 3. Was die Taufe zur Taufe macht (forma baptismi), S. 301. — 4. Der Gnadenmittelcharakter der Taufe (baptismal grace), S. 308. — 5. Der Gebrauch der Taufe, S. 323. — 6. Das Objekt der Taufe, S. 325. — 7. Das Subjekt der Taufe, oder wer taufen soll, S. 328. — 8. Die Notwendigkeit der Taufe, S. 329. — 9. Die Taufgebräuche, S. 331. — 10. Die Johannistaufe, S. 337. — Das Abendmahl (de coena sacra). 1. Die göttliche Ordnung des Abendmahls, S. 340. — 2. Das Verhältniß des Abendmahls zu den andern Gnadenmitteln, S. 343. — 3. Die Schriftlehre vom Abendmahl, S. 345. — 4. Überblick über das Verhältniß der verschiedenen Abendmahlslehren zum Text der Abendmahlsworte, S. 394. — 5. Die Verschiedenheiten im Wortlaut der Abendmahlsberichte, S. 408. — 6. Die Materie des Abendmahls, S. 412. — 7. Was das Abendmahl zum Abendmahl macht (forma coenae sacrae), S. 425. — 8. Der Zweck des Abendmahls (finis cuius coenae sacrae), S. 435. — 9. Wer zum Abendmahl zuzulassen sei (finis cui coenae sacrae), S. 443. — 10. Die Notwendigkeit des heiligen Abendmahls, S. 456.

Die christliche Kirche. (De Ecclesia.)

S. 458—534.

Die Gesamtkirche (de ecclesia universali). 1. Der Begriff der christlichen Kirche, S. 458. — 2. Die irrigen Lehren von der Kirche, S. 464. — 3. Die Eigenschaften der christlichen Kirche, S. 471. — 4. Die Hoheit und Herrlichkeit der christlichen Kirche, S. 475. — 5. Die Entstehung und Erhaltung der Kirche, S. 479. — Die Ortskirchen (de ecclesiis particularibus). 1. Der Begriff der Ortskirche oder Ortsgemeinde, S. 483. — 2. Die Ortsgemeinden sind göttliche Ordnung, S. 484. — 3. Rechtgläubige und irrgläubige Kirchen, S. 486. — 4. Auch in irrgläubigen Kirchen gibt es Kinder Gottes, S. 488. — 5. Kirchliche Gemeinschaft mit irrgläubigen Kirchen ist wider die göttliche Ordnung (Unionismus), S. 489. — 6. Schisma, S. 492. — 7. Die Vertretung der christlichen Kirche (ecclesia repraesentativa), S. 492.

Das öffentliche Predigtamt. (De Ministerio Ecclesiastico.)

S. 501—534.

1. Der Begriff des öffentlichen Predigtamts, S. 501. — 2. Das Verhältniß des öffentlichen Predigtamts zu dem geistlichen Priestertum aller Christen, S. 503. — 3. Das öffentliche Predigtamt ist nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Ordnung, S. 506. — 4. Die Notwendigkeit des öffentlichen Predigtamts, S. 513. — 5. Der Beruf zum öffentlichen Predigtamt, S. 514. — 6. Die Ordination, S. 519. — 7. Die Verwalter des öffentlichen Predigtamts bilden keinen vom Christenstand verschiedenen geistlichen Stand, S. 520. — 8. Die Gewalt des Predigtamts, S. 524. — 9. Das Verhältniß der Diener der Kirche zueinander, S. 525. — 10. Das Predigtamt ist das höchste Amt in der Kirche, S. 526. — 11. Der Antichrist, S. 527.

Die ewige Erwählung.**(De Electione Aeterna sive de Praedestinatione.)**

S. 535—568.

1. Der Begriff der ewigen Erwählung, S. 535. — 2. Die rechte Betrachtung der ewigen Erwählung, S. 538. — 3. Das Object der ewigen Erwählung, S. 541. — 4. Die Erkennbarkeit der ewigen Erwählung, S. 543. — 5. Das Verhältniß des Glaubens zur ewigen Erwählung, S. 548. — 6. Der Zweck der Lehre von der ewigen Erwählung, S. 554. — 7. Es gibt keine Bornwahl oder Prädestination zur Verdammnis, S. 559. — 8. Die Ursache des Abirrens in der Lehre von der ewigen Erwählung, S. 566.

Die letzten Dinge. (De Eschatologia.)

S. 569—626.

1. Der zeitliche Tod, S. 569. — 2. Der Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung, S. 574. — 3. Die Wiederkunft Christi, S. 579. — Die in der Schrift geoffenbarten Zeichen der Wiederkunft Christi, S. 580. — Von Menschen ersonnene Zeichen: Das tausendjährige Reich und die allgemeine Judenbelehrung, S. 584 bis 600. — 4. Die Auferstehung der Toten, S. 600. — 5. Das Endgericht, S. 606. — 6. Das Ende der Welt, S. 609. — 7. Die ewige Verdammnis, S. 611. — 8. Die ewige Seligkeit, S. 618.

abgesondert und wieder Gottes eigen werden, um Gott zu leben und zu dienen. In diesem Sinne begreift die Heiligung in sich die Schenkung des Glaubens und die Rechtfertigung, die Heiligung als innere Umwandlung des Menschen, die Erhaltung im Glauben und auch die völlige Erneuerung am jüngsten Tage. So heißen die Christen von Ewigkeit zur Seligkeit Erwählte 2 Theß. 2, 13: ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας; 1 Petr. 1, 2: ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, wo die Rechtfertigung oder die Vergebung der Sünden in den ἁγιασμός eingeschlossen ist, wie aus der besonderen Erwähnung der πίστις ἀληθείας und des ῥαντισμοῦ αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ hervorgeht. Daß die Christen κλητοὶ ἅγιοι heißen (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 2), kommt primo loco ebenfalls von der Rechtfertigung durch den Glauben her. Auch 1 Kor. 6, 11 wird das „Ihr seid geheiligt“, weil es zwischen „Ihr seid abgewaschen“ und „Ihr seid gerecht worden“ steht, am besten auf die Rechtfertigung bezogen. Weil aber der Heilige Geist durch die Wirkung des Glaubens an die Vergebung der Sünden den Menschen auch innerlich so umwandelt und erneuert, daß er sich von der Sünde abwendet und Gott in guten Werken dient, so bezeichnet die Schrift diese beabsichtigte Folge und Wirkung der Rechtfertigung auch als „heiligen“ und „Heiligung“. So 1 Theß. 4, 3—7: „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung (ἁγιασμός), daß ihr meidet die Hurerei; . . . und daß niemand zu weit greife noch vervorteile seinen Bruder im Handel; . . . denn Gott hat uns nicht berufen zur Unreinigkeit, sondern zur Heiligung.“ Ebenso ist von der Heiligkeit des Lebens die Rede 1 Theß. 5, 23; 3, 13: ἄμεμπτοι ἐν ἀγιωσύνῃ; 2 Kor. 7, 1: ἐπιτελοῦντες ἀγιωσύνην; Eph. 4, 24: „Zieheth den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.“ Matth. 19, 28 heißt die gänzliche und endliche Befreiung der Christen von der Sünde eine Wiedergeburt (παλιγγενεσία). In diesem weiteren Sinne gebraucht auch Luther das Wort Heiligung in seiner Erklärung des dritten Artikels. Großer Katechismus (455, 40. 41): „Ich glaube, daß mich der Heilige Geist heilig macht (Spiritus Sancti opera me sanctificari), wie sein Name ist. Womit tut er aber solches, oder was ist seine Weise und Mittel dazu? Antwort: Durch die christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben.“ Quenstedt sagt über den weiteren Begriff der sanctificatio (II, 914): Sanctificatio quandoque etiam late sumitur et iustificationem includit, ut Eph. 5, 26;

Das christliche Leben

oder

Die Heiligung und die guten Werke.

(De sanctificatione et bonis operibus.)

Daß das christliche Leben mit allen seinen inneren und äußeren Betätigungen eine sichere Folge, aber auch nur eine Folge des Glaubens an die durch Christum bewirkte Verjöhnung sei, wurde bereits in der zusammenfassenden Darstellung der „Heilsordnung“ dargelegt (II, 488 ff.). Es sind aber im Zusammenhang mit Unklarheiten und Abirrungen in der Rechtfertigungslehre auch eine ganze Reihe von Unsicherheiten und offenbaren Abirrungen in der Lehre vom christlichen Leben oder — was dasselbe ist — in der Lehre von der Heiligung und den guten Werken hervorgetreten. Deshalb ist es nötig, daß das ganze Kapitel von der Heiligung und den guten Werken unter einer Anzahl von Gesichtspunkten noch ausführlicher zur Darstellung komme. Fragen wie diese sind noch näher zu erörtern: Was verstehen wir unter Heiligung? Wie unterscheiden sich Rechtfertigung und Heiligung? In welchem Verhältnis steht die Heiligung zur Erlangung der Seligkeit und zur Erhaltung des Glaubens? Von wem und durch welche Mittel wird die Heiligung gewirkt? Ist die Heiligung in diesem Leben vollkommen oder unvollkommen? Was ist in bezug auf die „Notwendigkeit“ und „Freiheit“ der Heiligung und der guten Werke zu sagen? Diese und andere Fragen, die geschichtlich veranlaßt sind und der rechten Auffassung des christlichen Lebens dienen, werden im folgenden behandelt.

1. Der Begriff der Heiligung.

Das Wort Heiligung wird sowohl in der Schrift als auch im Sprachgebrauch der Kirche in einem weiteren und in einem engeren Sinne gebraucht.

Im weiteren Sinne genommen, bezeichnet es das ganze Werk des Heiligen Geistes, wodurch die Menschen von der Sünde

abgesondert und wieder Gottes eigen werden, um Gott zu leben und zu dienen. In diesem Sinne begreift die Heiligung in sich die Schenkung des Glaubens und die Rechtfertigung, die Heiligung als innere Umwandlung des Menschen, die Erhaltung im Glauben und auch die völlige Erneuerung am jüngsten Tage. So heißen die Christen von Ewigkeit zur Seligkeit Erwählte 2 Thess. 2, 13: *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας*; 1 Petr. 1, 2: *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wo die Rechtfertigung oder die Vergebung der Sünden in den *ἁγιασμός* eingeschlossen ist, wie aus der besonderen Erwähnung der *πίστις ἀληθείας* und des *ῥαντισμοῦ αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* hervorgeht. Daß die Christen *κλητοὶ ἅγιοι* heißen (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 2), kommt primo loco ebenfalls von der Rechtfertigung durch den Glauben her. Auch 1 Kor. 6, 11 wird das „Ihr seid geheiligt“, weil es zwischen „Ihr seid abgewaschen“ und „Ihr seid gerecht worden“ steht, am besten auf die Rechtfertigung bezogen. Weil aber der Heilige Geist durch die Wirkung des Glaubens an die Vergebung der Sünden den Menschen auch innerlich so umwandelt und erneuert, daß er sich von der Sünde abwendet und Gott in guten Werken dient, so bezeichnet die Schrift diese beabsichtigte Folge und Wirkung der Rechtfertigung auch als „heiligen“ und „Heiligung“. So 1 Thess. 4, 3—7: „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung (*ἁγιασμός*), daß ihr meidet die Hurerei; . . . und daß niemand zu weit greife noch verborteile seinen Bruder im Handel; . . . denn Gott hat uns nicht berufen zur Unreinigkeit, sondern zur Heiligung.“ Ebenso ist von der Heiligkeit des Lebens die Rede 1 Thess. 5, 23; 3, 13: *ἄμεμπτοι ἐν ἁγιωσίᾳ*; 2 Kor. 7, 1: *ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην*; Eph. 4, 24: „Ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*.“ Matth. 19, 28 heißt die gänzliche und endliche Befreiung der Christen von der Sünde eine Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*). In diesem weiteren Sinne gebraucht auch Luther das Wort Heiligung in seiner Erklärung des dritten Artikels. Großer Katechismus (455, 40. 41): „Ich glaube, daß mich der Heilige Geist heilig macht (*Spiritus Sancti opera me sanctificari*), wie sein Name ist. Womit tut er aber solches, oder was ist seine Weise und Mittel dazu? Antwort: Durch die christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben.“ Quenstedt sagt über den weiteren Begriff der *sanctificatio* (II, 914): *Sanctificatio quandoque etiam late sumitur et iustificationem includit, ut Eph. 5, 26;*

Hebr. 10, 10; alias vero *stricte* et sic cum renovatione *stricte* dicta coincidit, ut Rom. 6, 19. 22; 1 Thess. 4, 3. 4. 7.

Im engeren Sinne genommen, bezeichnet Heiligung die innere geistliche Umwandlung oder die Heiligkeit des Lebens, welche von der Rechtfertigung als Folge derselben unterschieden wird. So Röm. 6, 22: „Nun ihr aber seid von der Sünde frei und Gottes Knechte geworden“ (nämlich durch die Rechtfertigung),¹⁾ „habt ihr τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν. B. 18. 19: Ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (durch den Glauben an das Evangelium, B. 17, oder durch die Rechtfertigung) ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ . . . παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν. Über die Heiligung im engeren Sinne heißt es in der Konfordinformel (619, 40): „Also muß auch bleiben und erhalten werden die Ordnung zwischen dem Glauben und guten Werken, item zwischen der Rechtfertigung und Erneuerung oder Heiligung. Denn gute Werke gehen nicht vor dem Glauben her, auch nicht die Heiligung vor der Rechtfertigung, sondern erstlich wird in der Befehrung durch den Heiligen Geist der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet; derselbe ergreift Gottes Gnade in Christo, dadurch die Person gerechtfertigt wird; danach, wenn die Person gerechtfertigt ist, so wird sie auch durch den Heiligen Geist verneuert und geheiligt, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werke folgen.“

Zur Bestimmung der Begriffe ist noch auf folgendes hinzuweisen: In den angeführten Worten der Konfordinformel sind „Erneuerung“ und „Heiligung“ als Synonyma gebraucht: „Erneuerung“ oder Heiligung.“ Die Heiligung ist „Erneuerung“, insofern in ihr eine neue Art im Gegensatz zur alten, dem Menschen angeborenen Art ins Dasein tritt, und die Erneuerung ist „Heiligung“, insofern die neue Art darin besteht, daß in ihr der Mensch dem Dienst der Sünde entnommen und in den Dienst Gottes gestellt wird. Wenn in derselben Stelle der Konfordinformel Heiligung und gute Werke als antecedens und consequens unterschieden werden, so ist die Heiligung als die durch die Rechtfertigung gewirkte prinzipielle neue Art (καινὸς ἄνθρωπος, πνεῦμα) gedacht, aus welcher die einzelnen guten Akte oder Werke fließen. So Gal. 5, 25. 26: „So wir im Geist leben, so laßt uns auch im

1) Vgl. zu dem ganzen Abschnitt Röm. 6, 15—23 Meyer, Philippi, Stöckhardt.

Geist wandeln. Lasset uns nicht eitler Ehre geizig sein!" Gal. 6, 1: Ὑμεῖς οἱ πνευματικοί, helfet ihm wieder zurecht ἐν πνεύματι πραότητος. Gal. 5, 22 sind Liebe, Freude, Langmut usw. als „Frucht des Geistes“, καρπὸς τοῦ πνεύματος, dargestellt. In anderer Hinsicht fallen die guten Werke mit der Heiligung zusammen, nämlich insofern die Heiligung in concreto durch die einzelnen guten Akte, durch die innere und äußere Meidung des Bösen und durch das innere und äußere Tun des Guten, sich vollzieht. Die Heiligung in concreto ist ebensowenig wie der Glaube²⁾ eine eingeflößte Materie oder ein ruhender Zustand (habitus otiosus, status otiosus), sondern fortgesetzter Akt oder unaufhörliche Tätigkeit, die von dem Heiligen Geist fortgesetzt hervorgerufen und getragen wird.³⁾ Dies kommt in der Schrift dadurch zum Ausdruck, daß Heiligung und gute Werke gleich direkt als Früchte des Glaubens an die Gnade Gottes in Christo dargestellt werden. Wie es Röm. 6, 22 heißt: Ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, so heißt es Tit. 3, 8. 14 von denen, die an Gott gläubig geworden sind, daß sie sich guten Werken widmen sollen, καλῶν ἔργων προϊστασθαι.⁴⁾ So wird Tit. 2, 11 ff. die χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος, die in Christo erschienen ist, charakterisiert als παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν . . . σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.⁵⁾

2) Vgl. den Abschnitt über die fides actualis, II, S. 517, und die Worte Walthers, S. 522: „Der Glaube ist eine fortwährende Tätigkeit, ein fortwährendes Zugreifen. Nur wissen wir nicht, wie das 3. B. im Schlafe geschieht.“

3) Vgl. die Ausführungen der Dogmatiker gegen die physische oder substantielle Auffassung der Heiligung. Quenstedt II, 917.

4) Προϊστασθαι mit dem Genitiv = curam gerere alicuius rei, sich einer Sache ergeben oder widmen, 3. B. τέχνης, der Kunst.

5) Schon die alten lutherischen Theologen beschäftigen sich mit der Frage, inwiefern Heiligung (oder Erneuerung) und gute Werke als antecedens und consequens unterschieden werden, und inwiefern sie sachlich zusammenfallen. So sagt Baier (III, 315): Bona opera partim ut finis et effectus ad renovationem sese habent, partim ad rationem formalem eius spectant. Renovatio enim formaliter [ihrem Wesen nach] consistit in actibus aut operibus bonis et sanctis, quae viribus gratiae perficiuntur. Natürlich sind die guten Werke dann so gesagt, wie Quenstedt sie definiert (II, 1371): Ratione ipsius operis, (bona opera) alia sunt interna, alia externa. Interna sunt interiores mentis cogitationes, voluntatis motus, cordisque affectus boni; externa sunt, quae in sensus hominum incurrunt et per exteriora verba et actiones externas sese exserunt. . . . Theologus disserens de operibus per opera intelligit actiones morales, nec tantum externas, quae fiunt manu et lingua,

2. Das Wesen der Heiligung im engeren Sinne im Unterschied von der Rechtfertigung.

Wir wiederholen, was in anderer Verbindung schon oft gesagt werden mußte: Die Rechtfertigung ist eine Handlung Gottes am Menschen (*circa hominem*), wodurch Gott einen Menschen für gerecht erklärt, der in sich nicht gerecht, sondern ungerecht (*ἀσεβής*) ist. Zwar ist der Glaube, durch den die subjektive Rechtfertigung sich vollzieht, im Menschen. Nicht der Heilige Geist glaubt, sondern der Mensch glaubt durch Wirkung des Heiligen Geistes. Aber die Funktion des Glaubens in der Rechtfertigung besteht lediglich darin, daß er eine außerhalb des Menschen gelegene Gerechtigkeit, nämlich das im Evangelium ausgesprochene göttliche Rechtfertigungsurteil oder die durch Christi stellvertretende Genugtuung vorhandene und im Evangelium verkündigte Vergebung der Sünden, ergreift. Der Glaube, wiewohl er im Menschen ist, wird dennoch in der Rechtfertigung aller Gerechtigkeit, die im Menschen oder des Menschen eigene Gerechtigkeit (*iustitia inhaerens*) ist, entgegengesetzt (Röm. 4, 5; Phil. 3, 9). So bleibt in bezug auf die Glaubensgerechtigkeit wahr: *tota nostra iustitia extra nos* (F. C. 622, 55), und in bezug auf die göttliche Handlung der Rechtfertigung bleibt wahr: *actio est non in homine, sed circa hominem*. Dagegen ist die Heiligung im engeren Sinne, das ist, die Heiligung, welche auf die Rechtfertigung folgt, eine göttliche Handlung im Menschen (*in homine*), wodurch Gott den ungerechten Menschen in einen gerechten innerlich umwandelt, terminologisch ausgedrückt: eine *iustitia inhaerens, habitualis, vitae, operum* im Menschen wirkt, im Unterschied von der *iustitia imputata*, die durch die Rechtfertigung gesetzt ist. Daß die aus dem Glauben fließende Heiligung in einer inneren sittlichen Umwandlung oder in einer *iustitia vitae, inhaerens* bestehe, kommt besonders in den Schriftausagen zum Ausdruck, wo der gläubig gewordene Mensch nach seinem Wesensbestande, nämlich nach Seele und Leib, als Objekt

sed etiam internas et animi affectus motusque voluntatis. Est enim bonum opus, cum sit id, quod a Deo iubetur et eo affectu et modo, quo iubetur. Chemnitz weist (Loci, L. de bonis operibus, de vocabulis p. m. 9 sqq.) darauf hin, daß z. B. Röm. 4, 5 Glaube und Werke einander entgegengesetzt werden, und daß daher mit dem Ausdruck „gute Werke“ das ganze Gebiet des neuen Lebens, in dem der Glaube sich betätigt, bezeichnet werde. Zum Schluß fügt er die Mahnung hinzu: Si de rebus ipsis sit consensus, ne de vocabulis certamina non necessaria moveamus.

der Heiligung dargestellt wird. So 1 Theß. 5, 23: „Der Gott des Friedens heilige euch durch und durch (ὁλοτελεῖς) und euer Geist ganz samt Seele und Leib“ (καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, sowohl die Seele als auch der Leib) „müsse behalten werden unsträflich auf die Zukunft unsers Herrn Jesu Christi.“ 2 Kor. 7, 1: „Dieweil wir nun solche Verheißungen haben“ (Kap. 6, 18), „meine Liebsten, so laßet uns von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes⁶⁾ uns reinigen und fortfahren mit der Heiligung (ἐπιτελοῦντες ἁγιασίνην) in der Furcht Gottes.“ 1 Kor. 6, 20 setzt der Apostel der Befleckung durch Hurerei die Mahnung entgegen: „Breiset Gott an eurem Leibe und in eurem Geist, welche sind Gottes.“ Röm. 12, 1. 2: „Ich ermahne euch, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, daß ihr eure Leiber begebet zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei, welches sei euer vernünftiger Gottesdienst, und stellet euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch (μεταμορφοῦσθε, gestaltet euch um) durch Verneuerung eures Sinnes.“⁷⁾

3. Das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung im engeren Sinne.

Was die Schrift und die Kirche, die bei der Schrift bleibt, über das Verhältnis der Rechtfertigung oder des Glaubens zur Heiligung und den guten Werken lehrt, läßt sich in die folgenden zwei Hauptpunkte fassen: 1. Es besteht eine *unauflöslliche Verbindung* (*nexus indivulsus*) zwischen Rechtfertigung und Heiligung. Wo die Rechtfertigung ist, da ist in jedem Falle auch die Heiligung. 2. Aber bei diesem *nexus indivulsus* muß nicht das Hinterste zuborderst gefehrt werden, das heißt, die Heiligung oder die guten Werke müssen nicht vor die Rechtfertigung gestellt werden, sondern in ihrer Stellung als Folge und Wirkung der Rechtfertigung belassen werden. Beide Hauptpunkte kommen in der

6) Σάρξ bezeichnet hier in der Zusammenstellung mit πνεῦμα zur Angabe des Wesensbestandes des Menschen das σῶμα des Menschen.

7) Die ἀνακαίνωσις τοῦ νοός weist direkt auf die innerliche Umwandlung der Gefinnung hin. — Was die Heiligung „an Geist und Leib“ betrifft, so bedienen sich die Dogmatiker der Terminologie: Subiectum quod sanctificationis sive renovationis est homo iustificatus. Subiectum quo est anima quoad facultates suas, intellectum, voluntatem et appetitum sensitivum, *secundario* etiam *membra corporis*, quatenus animae renovatae aut sanctificatae *instrumenta* sunt ad obeundas actiones sanctas necessaria.

nexus indivulsus nicht gelten. Wir erinnerten schon daran, daß neuere Theologen kritischer Richtung den Kopf schütteln, wenn sie sehen, daß der Apostel Paulus mit dem *actus forensis* der Rechtfertigung, also mit der *iustitia imputata*, eine innere sittliche Umwandlung oder eine *iustitia inhaerens sive vitae* verbindet. Sie finden diese Verbindung undenkbar. Sie glauben sich daher zu der Annahme berechtigt, daß dem Apostel „zwei Gedankenströme“, der jüdische und der hellenistische, die in Wirklichkeit nicht zusammengehen, unversehens durcheinandergeraten seien.¹⁰⁾ Aber auch neuere Theologen positiver Richtung trauen der *iustitia fidei imputata* kein Kausalverhältnis in bezug auf die Heiligung zu. Um die Heiligung nach ihrer Meinung sicherzustellen, bestehen sie darauf, daß schon der Glaube selbst in der Rechtfertigung nicht lediglich instrumental, sondern als ein „ethischer Akt“ oder als „Keim“ der Heiligung gefaßt werde. Weiterhin müssen wir leider gestehen, daß auch die Christen, die in der Theorie die unauflöslche Verbindung zwischen Rechtfertigung und Heiligung festhalten, dem Fleische nach noch in beständiger Gefahr stehen, diese Verbindung in der Praxis zu vergessen.

Demgegenüber schärft nun die Schrift gewaltig die Tatsache ein, daß die Heiligung untrennbar mit der Rechtfertigung verbunden ist. Wenn wir auch das Wie oder „die psychologische Vermittlung“ nicht näher erklären können, das „Daß“ oder die Tatsache steht fest. Nachdem der Apostel im Römerbrief von Kap. 3, 21 an bis zum Ende des 5. Kapitels die Rechtfertigung als *actus forensis*, als bloße Gerechterklärung, dargestellt hat,¹¹⁾ und zwar in dem Maße als bloße Gerechterklärung, daß er den Glauben, durch welchen die Rechtfertigung sich vollzieht, zu jeder sittlichen Qualität im Menschen in Gegensatz stellt,¹²⁾ lenkt er selbst Kap. 6, 1 die Aufmerksamkeit auf die Frage, wie es bei so beschaffener Rechtfertigung mit dem Leben in der Sünde stehe, und beantwortet die Frage dahin, daß die Gerechtfertigten selbstverständlich nicht mehr in der Sünde leben könnten, mit der Begründung, daß die Gerechtfertigten für die Sünde tot seien. Diese Lage der Dinge stellt der Apostel als gegebene und feststehende Tatsache in dem Abschnitt Kap. 6, 2—11 dar. Er schließt den Abschnitt mit dem Summarium in V. 11: „Haltet euch dafür, daß

10) Vgl. die Ausführungen S. 488 ff.

11) Holtzmann hält (II. 153) mit Recht fest, daß auch Röm. 5, 12—21 nur von der Rechtfertigung, nicht schon von der Heiligung handele.

12) Röm. 4, 5; 3, 28; Gal. 2, 16; Phil. 3, 9.

ihr für die Sünde tot, für Gott aber lebendig seid in Christo Jesu“, *νεκροὺς μὲν εἶναι τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Der Gedanke, daß die Gerechtfertigten noch der Sünde und nicht Gott leben könnten, wäre — so stellt der Apostel die Sache dar — so absurd, als wenn wir den Toten, die aus diesem Leben geschieden sind und in ihren Gräbern liegen, noch Erscheinen und Wandel in diesem Erdenleben zutrauen wollten. So kann kein Zweifel daran sein, daß der Apostel Paulus die Heiligung, als sittliche Umwandlung oder *iustitia inhaerens* gefaßt, mit der Rechtfertigung, als *actus forensis* oder als bloße Zurechnung der Gerechtigkeit gefaßt, in unauflösliche Verbindung bringt.¹³⁾ — Aber wie steht es mit dem Wie oder der „psychologischen Vermittlung“? So ganz undenkbar, wie Pfleiderer, Holzmann und andere meinen, ist die Sache doch nicht. Es steht uns sogar ein Analogon auf dem Gebiet des natürlichen Lebens zur Verfügung. Erwiesene Liebe erzeugt Gegenliebe. Nun steht es aber bekanntlich so, daß Gott den Menschen eine wunderbar große Liebe erwiesen hat. Gott hat die Welt also (*οὕτω*) geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab.¹⁴⁾ Darin (*ἐν τούτῳ*) stehet die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden.¹⁵⁾ Gott beweist (*συμπίπτει*) seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren.¹⁶⁾ Wenn die Menschen von dieser Liebe Gottes zu ihnen überzeugt werden könnten, so wäre es wirklich nicht so sonderbar, sondern eher selbstverständlich, daß sie Gott, der sie zuerst und so wunderbar geliebt hat, wieder lieben und aus Liebe zu ihm die Sünde meiden. Alles kommt nur darauf an, ob es ein Mittel gibt oder eine Weise vorhanden ist, wodurch die Menschen in bezug auf diese Liebe Gottes ganz gewiß gemacht oder überzeugt werden. Freilich, von Natur glaubt der Mensch diese Liebe nicht, sondern hält sie für Torheit.¹⁷⁾ Demonstrieren läßt sich diese Liebe auch nicht, wie der Apostel Paulus ausdrücklich berichtet.¹⁸⁾ Aber wenn sie als Tatsache im Wort des Evangeliums verkündigt wird, dann ist es das Geschäft

13) Holzmann II, 166: „Mit dem Übertritt aus der Sphäre des Gesetzes in die Sphäre der Gnade hat die Herrschaft der Sünde für den Gläubigen ihr definitives Ende erreicht.“

14) Joh. 3, 16.

15) 1 Joh. 4, 10.

16) Röm. 5, 8.

17) 1 Kor. 2, 14; 1, 23.

18) 1 Kor. 2, 4: *ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις*.

des Heiligen Geistes bis an den jüngsten Tag, durch diese Verkündigung den Glauben zu wirken, Röm. 10, 17: *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*.¹⁹⁾ Und wenn dieser Glaube an das Evangelium oder an die Liebe Gottes in Christo durch Wirkung des Heiligen Geistes in einem Menschenherzen vorhanden ist, dann hat es mit der Liebe zu Gott und der Feindschaft gegen die Sünde keine Not mehr. Dann sind Rechtfertigung und Heiligung „psychologisch vermittelt“ und stellen nicht mehr eine „Zweischichtigkeit der Lehrbildung“ dar. So haben sich dem Apostel Paulus Rechtfertigung und Heiligung verbunden. Gal. 2, 20: „Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben.“ So kommt es auch allen Christen nicht „zweischichtig“, sondern ganz „einheitlich“ und selbstverständlich vor, wenn Johannes ihnen zumutet: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt!“²⁰⁾ und Paulus: „Er [Christus] ist darum für alle gestorben, auf daß die, so da leben, hinfort nicht ihnen selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist.“²¹⁾ Diese Psychologie entspricht auch der Erfahrung oder dem „Erlebnis“ der Christen. Je gewisser sie der Gnade Gottes und des himmlischen Erbes sind, desto lebendiger und stärker ist in ihnen der Sinn, Gott zu dienen und nach dem, was droben ist, zu trachten. „Wenn du mein Herz tröstest, so laufe ich den Weg deiner Gebote.“²²⁾ Auch die Liebe zum Nächsten wird auf diese Weise — nämlich durch den Glauben an die Liebe Gottes, die in Christo erschienen ist — psychologisch vermittelt, wie Johannes ebenfalls ausdrücklich lehrt: „Ihr Lieben, hat uns Gott also (*οὕτως*) geliebt, so sollen (*ὁφείλομεν*) wir uns auch untereinander lieben“,²³⁾ und Paulus: „Wandelt in der Liebe, gleichwie Christus uns hat geliebet und sich selbst dargegeben für uns zur Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch.“²⁴⁾ So ist die Liebe zu Gott und dem Nächsten, also die Erfüllung des Gesetzes,²⁵⁾ „geistlich-natürlich“, nexu indivulso, mit dem Rechtfertigungsglauben verbunden. Die Rechtfertigung und Heiligung sind also wirklich nicht zwei heterogene „Gedankenströme“, die unvermittelt nebeneinander herliefen, sondern sie treten in klarer und sicherer psychologischer Vermittlung miteinander auf. — Woher kommt es

19) Joh. 16, 14; 1 Kor. 2, 5.

20) 1 Joh. 4, 19. Oder auch *ἀγαπῶμεν*, Inditativ: „Wir lieben ihn“, wodurch die Selbstverständlichkeit der Liebe zu Gott noch stärker hervorgehoben ist.

21) 2 Kor. 5, 15.

22) Ps. 119, 32.

23) 1 Joh. 4, 11.

24) Eph. 5, 2.

25) Matth. 22, 34—39; Röm. 13, 8—10.

zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun. . . . Glaube ist eine lebendige, erregene Zuberficht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stirbe. Und solche Zuberficht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trozig und lustig gegen Gott und alle Creaturen, welches der Heilige Geist tut im Glauben. Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden Gott zu Liebe und Lob, der ihm solche Gnade erzeigt hat, also daß unmöglich ist, Werke vom Glauben scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden.“²⁸⁾ — Unnötigerweise hat man eine Schwierigkeit darin gefunden, daß die Heiligung einmal aus dem G l a u b e n²⁹⁾ und dann wieder aus der Einwohnung des Heiligen Geistes³⁰⁾ abgeleitet wird. Der Sachverhalt ist dieser, daß der Heilige Geist als causa efficiens der Heiligung diese durch den Glauben als instrumentum wirkt. Dadurch, daß der Heilige Geist den G l a u b e n an die Gnade Gottes oder die Vergebung der Sünden um Christi willen im Menschenherzen erhält, schreibt er auch die Liebe zu Gott und alle christlichen Tugenden, also das ganze Gesetz Gottes, ins Herz.³¹⁾ So tritt auch, von diesem Punkte aus betrachtet, die unauflöslche Verbindung zwischen Rechtfertigung und Heiligung wieder ins Licht. Es liegt auch kein Widerspruch darin, daß in der Schrift der Glaube einmal als Wirkung des Heiligen Geistes bezeichnet³²⁾ und dann der Empfang des Geistes doch wieder als durch den Glauben vermittelt dargestellt wird.³³⁾ Im ersteren Falle ist vom Heiligen Geist die Rede, insofern er zunächst von außen durch das Wort des Evangeliums an den Menschen herantritt und den Glauben hervorbringt. Im letzteren Falle ist vom Heiligen Geist die Rede, insofern er im Menschenherzen bereits Wohnung gemacht hat. Nachdem der Heilige Geist erstmalig den Glauben gewirkt hat, macht er nicht fehr, sondern zieht mit dem Glauben in das Menschenherz ein, um nun von innen heraus den Glauben an die Rechtfertigung zu erhalten und durch die Erhaltung des Glaubens die Heiligung und die guten Werke als Früchte des Glaubens hervorzutreiben. Das ist der nexus indivulsus zwischen Rechtfertigung und Heiligung oder zwischen Glaube und Werken.

28) St. L. XIV, 99 f.

31) Gal. 2, 20.

29) Gal. 5, 6.

32) 1 Kor. 2, 4. 5.

30) Röm. 8, 9.

33) Gal. 3, 2. 5.

Aber bei diesem nexus indivulsus ist nicht das Hinterste zu-
vorderst zu lehren. Das ist der zweite Hauptpunkt, der ebenfalls
noch näher darzulegen ist. Die Heiligung ist immer nur als conse-
quens, nie als antecedens der Rechtfertigung zu lehren. Diese gött-
liche Ordnung der Dinge halten alle Menschen von Natur für ver-
kehrt. Nach allen Begriffen, die sie von Religion haben, gehört
der Wagen vor die Pferde, das heißt, die Werke vor die Rechtfertigung. So glauben alle Heiden³⁴⁾ und alle abgefallenen Juden.³⁵⁾ So lehrt unter christlichem Schein die Papstkirche, indem sie zugleich
den Fluch über alle ausspricht, die nicht den Wagen vor die Pferde
spannen wollen.³⁶⁾ So lehren auch alle Protestanten, die in ver-
schiedener Weise und unter verschiedener Benennung gute Werke,
„ethische“ Taten, rechtes Verhalten usw. der Befehrung, der Rechtfertigung oder doch der Erlangung der Seligkeit vorausgehen lassen,
entweder ausdrücklich als causa oder doch als conditio sine qua non.³⁷⁾ Woher diese allgemeine Umkehrung der göttlichen Ordnung? Sie
hat ihren Grund in der opinio legis, die allen Menschen an-
geboren ist, und auf die sie nicht eher verzichten, als bis sie
durch Wirkung des Heiligen Geistes von Gott aus sei-
nem Wort gelehrt worden sind und auf alle eigenen Gedanken in
Sachen der Religion verzichtet haben.³⁸⁾ Und weil alle Christen noch
das Fleisch an sich haben, so sind auch sie noch immerfort geneigt,
den Werken eine Stellung vor der Rechtfertigung anzuweisen.³⁹⁾ Endlich ist zuzugeben, daß auch solche Lehrer, die das Verhältnis
zwischen Glaube und Werken in der Theorie korrekt bestimmen, ver-
sucht werden, in der Praxis dies Verhältnis aus den Augen zu ver-
lieren. Wenn sie sehen, daß die Gnadenlehre zur Trägheit in guten
Werken gemißbraucht wird, so erliegen sie wohl der Versuchung,
der *οἰκτιρμοὶ τοῦ θεοῦ* (Röm. 12, 1) als einziger Quelle der guten
Werke zu geschweigen und wenigstens tacito consensu auch solche

34) Aposl. 17, 22. 23; 1 Kor. 8, 1; 10, 20. Apologie 122, 85.

35) Röm. 10, 3. Apologie 122, 86.

36) Trib., sess. VI, can. 24: „Wenn jemand sagt, . . . diese Werke“ (nämlich die vorhergenannten guten Werke) „seien nur Früchte und Zeichen der erlangten Rechtfertigung, nicht aber eine Ursache ihrer Vermehrung, der sei verflucht!“

37) Arminianer, Synergisten, Majoristen, moderne Theologen negativer und positiver Richtung.

38) Apologie 134, 144. 145.

39) Luther zu Ps. 131. St. L. IV, 2077 f.

Werke zu approbieren, die nicht als Früchte der Rechtfertigung zustande gekommen sind.⁴⁰⁾ Diese Materie ist unter dem Kapitel „Die guten Werke der Heiden“ wieder aufzunehmen.

Alle offenbare und versteckte Verfehrung der Ordnung zwischen Rechtfertigung und Heiligung charakterisiert die Schrift als verderbliche Blindheit und Torheit.⁴¹⁾ Die Schrift belehrt uns dahin, daß in jedem Falle, in dem die Werke vor die Rechtfertigung gestellt werden, zweierlei erreicht wird. Erstlich wird das Gegenteil von Rechtfertigung, der Fluch, erreicht.⁴²⁾ Zum andern wird auch das gerade Gegenteil von Heiligung und guten Werken, nämlich die Mehrung der Sünde, erzielt. Entweder läßt man Heiligung und gute Werke hinten oder an zweiter Stelle, nämlich als Früchte des Glaubens an das Evangelium, stehen, oder sie sind überhaupt nicht vorhanden. Dies stellt die Schrift von mehreren Gesichtspunkten aus dar. Wer nicht die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke glaubt, steht noch unter dem Gesetz. Das Gesetz aber entthront die Sünde nicht, sondern macht sie nur mobil.⁴³⁾ Es vermittelt nicht Heiligung, sondern — aus Schuld der *σάρξ* — Heuchelei⁴⁴⁾ oder Verzweiflung.⁴⁵⁾ Ferner: Wer nicht im Glauben an das Evangelium steht, das ist, nicht durch den Glauben ohne Werke vor Gott gerecht geworden ist, wird nicht vom Heiligen Geist, sondern vom Teufel regiert. Er tut daher auch nicht den heiligen Willen Gottes, sondern denkt, will und tut, was der Teufel in ihm wirkt.⁴⁶⁾ Daher ist es sowohl vom praktischen Bedürfnis des einzelnen Christen, sofern er um seinen christlichen Glauben und sein christliches Leben besorgt ist, als auch vom praktischen Bedürfnis der Kirche, sofern sie Glaube und Heiligung zu lehren hat, gefordert, daß einerseits der *nexus indivulsus* zwischen Rechtfertigung und Heiligung, andererseits auch der *ordo antecedentium et consequentium* klar erkannt und genau festgehalten werde. Diesem Zweck sollen auch die weiteren Darlegungen dienen.

40) Ich habe hier beispielsweise die weitverbreitete Unsitte im Sinne, durch „sales“, „socials“ usw. kirchliche Beiträge zu sammeln, mit der Begründung, daß ohne Befolgung dieser Methode die nötigen „guten Werke“ nicht getan werden würden.

41) Gal. 3, 2.

42) Gal. 3, 10.

43) Röm. 7, 5. 7—11. Luther VIII, 1455.

44) Jer. 31, 32; Luf. 18, 11. 12.

45) Apost. 16, 27.

46) Eph. 2, 2; Tit. 3, 3; Luf. 11, 21.

4. Die bewirkende Ursache der Heiligung.

Gott wirkt, wie den Glauben, so auch die Heiligung mit seiner unendlichen Kraft,⁴⁷⁾ aber so, daß der Christ nach dem neuen Menschen dabei tätig ist oder mitwirkt (cooperatur). Während bei der Entstehung des Glaubens oder bei der Befehrung der Mensch die Wirkung Gottes nur erleidet, ohne mittätig zu sein (pure passive se habet), verhält er sich bei der Heiligung tätig oder mitwirkend (active se habet sive cooperatur). Die Mitwirkung bei der Heiligung muß aber recht aufgefaßt werden. Sie geschieht nicht so, daß Gottes Wirkung und die Wirkung des neuen Menschen *f o o r d i n i e r t* wären, „wie zwei Pferde miteinander einen Wagen ziehen“ (F. C. 604, 66), sondern so, daß die Wirkung des neuen Menschen der Wirkung Gottes völlig und stets *s u b o r d i n i e r t* ist, immer nur *dependent* a Deo geschieht. Noch anders ausgedrückt: Der Heilige Geist ist es, der den neuen Menschen als sein lebendiges Organ in Tätigkeit setzt und in Tätigkeit erhält. Alle Momente sind zusammengefaßt in den Worten der Konfordinformel (604, 65. 66): „Als bald der Heilige Geist durchs Wort und die heiligen Sakramente solch sein Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen hat, so ist es gewiß, daß wir durch die Kraft des Heiligen Geistes mitwirken können und sollen, wiewohl noch in großer Schwachheit. Solches aber nicht aus unsern fleischlichen natürlichen Kräften, sondern aus den neuen Kräften und Gaben, so der Heilige Geist in der Befehrung in uns angefangen hat, wie St. Paulus ausdrücklich und ernstlich vermahnet, daß wir als Mithelfer die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen, welches doch anders nicht denn also soll verstanden werden, daß der bekehrte Mensch so viel und lange Gutes tue, soviel und lange ihn Gott mit seinem Heiligen Geist regiert, leitet und führet, und sobald Gott seine gnädige Hand von ihm abzöge, könnte er nicht einen Augenblick in Gottes Gehorsam bestehen. Da es aber also wollte verstanden werden, daß der bekehrte Mensch neben dem Heiligen Geist dergestalt mitwirkete, wie zwei Pferde miteinander einen Wagen ziehen, könnte solches ohne Nachteil der göttlichen Wahrheit keineswegs zugegeben werden.“

47) 1 Theß. 5, 23. 24: *Αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς — πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει.* Der Heilige Geist, der in den Christen als in seinem Tempel wohnt (1 Kor. 3, 16; 6, 19), treibt sie zur Tötung der Geschäfte des Fleisches (Röm. 8, 13. 14). Die Christen sind Gottes Werk (*ποίημα*, Geschöpf), auch insofern sie gute Werke tun (Eph. 2, 10).

Es ist die Frage erörtert worden, ob bei den einzelnen geistlichen Bewegungen und den einzelnen guten Werken die Initiative vom neuen Menschen oder vom Heiligen Geist ausgehe. Die Schrift gibt klar das letztere an die Hand, indem sie auch jeden guten Gedanken auf die Urheberschaft Gottes zurückführt, 2 Kor. 3, 5: οὐχ ὅτι ἱκανοὶ ἐσμεν ἀφ' ἐαυτῶν λογίσασθαι τι ὡς ἐξ ἐαυτῶν.⁴⁸⁾

5. Die inneren Vorgänge (motus interni), unter denen die Heiligung sich vollzieht.

Durch den Glauben an Christum, das ist, an die Vergebung der Sünden um Christi willen, ohne des Gesetzes Werke, ist ein neuer Mensch (καινὸς ἄνθρωπος, Eph. 4, 24; νέος ἄνθρωπος, Kol. 3, 10; ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος, 2 Kor. 4, 16) ins Dasein getreten. Dieser neue Mensch will nur, was Gott will, Röm. 7, 22: συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Der Christ ist daher vollkommen heilig, νεκρὸς τῇ ἁμαρτίᾳ und ζῶν τῷ θεῷ, Röm. 6, 1—11, insofern er neuer Mensch oder wiedergeboren ist. Aber in dem Christen bleibt während des ganzen Lebens hier auf Erden noch die alte sündliche Art oder der alte Mensch (παλαιὸς ἄνθρωπος, Eph. 4, 22; ὁ ἔξω ἄνθρωπος, 2 Kor. 4, 16; τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, Röm. 6, 6; ἡ σὰρξ, Röm. 7, 18). Dieser alte Mensch ist und bleibt der Sünde ergeben, Röm. 7, 18: οὐκ οἶκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἐστὶν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν, und streitet wider den neuen Menschen, Gal. 5, 17: ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος. Bei dieser Sachlage vollzieht sich die Heiligung immer nur in der Weise, daß der Christ, insofern er ein neuer Mensch ist, gegen sich selbst, insofern er noch alter Mensch ist, kämpft und der neue Mensch mit seinem guten Wollen und Tun gegenüber dem bösen Wollen und Tun des alten Menschen sich durchsetzt. Nach der Schrift hat daher die Heiligung eine negative und eine positive Seite. Nach der negativen Seite besteht sie in der Ablegung des alten Menschen, nach der positiven in dem Anziehen des neuen Menschen.⁴⁹⁾ Dies ist der Kampf des Geistes wider das Fleisch.

In bezug auf den Kampf des Geistes wider das Fleisch sind mehrere Einzelbemerkungen am Platze: 1. Dieser Kampf ist nicht

48) Vgl. Galos 3. St.

49) Eph. 4, 22—24: ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον — καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον.

Gelegenheit geben, mit seiner göttlichen Kraft in ihnen wirksam zu werden und wirksam zu bleiben. Hierher gehören Schriftausagen wie 2 Kor. 12, 10: „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark“; Luk. 18, 27: „Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich“; der ganze Abschnitt 2 Kor. 4, 7 ff. von dem Schatz in gebrechlichen Gefäßen, „auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes und nicht von uns“; die göttliche Kraft wird aber wirksam durch Gottes Wort; Eph. 6, 17: „Nehmet das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes“; Joh. 15, 7: „So meine Worte in euch bleiben, so werdet ihr bitten, was ihr wollt, und es wird euch widerfahren“; Röm. 8, 37: „In dem allem überwinden wir weit“ (*ὑπερνικῶμεν*, wir sind übersieghaft, gewinnen einen glänzenden Sieg), „um des willen, der uns geliebet hat.“ Den sieghaften Verlauf schildert der Apostel im Detail 2 Kor. 4, 8 ff. Paulus gebraucht bei der Schilderung Wortspiele, die in der Übersetzung zum Teil schwer wiederzugeben sind: *Ἐν παντὶ θλιβόμενοι, ἀλλ’ οὐ στενοχωρούμενοι, ἀπορούμενοι, ἀλλ’ οὐκ ἐξαπορούμενοι, διωκόμενοι, ἀλλ’ οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι, καταβαλλόμενοι, ἀλλ’ οὐκ ἀπολλύμενοι, πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ, αἰεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.* Luther schreibt zu 1 Petr. 5, 9 (St. L. IX, 1108) über den Gebrauch des Wortes Gottes im Kampf des Geistes wider das Fleisch: „Nüchtern sollt ihr sein und wachen, aber dazu, daß der Leib geschickt werde“ (Luther redet oft davon, wie der Leib in dem Kampf des Geistes wider das Fleisch zu behandeln sei, aber er überschätzt diese *paedagogia externa* nicht). „Aber damit ist der Teufel noch nicht geschlagen; es geschieht nur darum, daß ihr dem Leibe desto weniger Ursache gebt zu Sünden. Das rechte Schwert ist das, daß ihr stark und fest im Glauben seid. Wenn du Gottes Wort im Herzen ergreiffst und hältst mit dem Glauben dran, so kann der Teufel nicht gewinnen, sondern muß fliehen. Wenn du also kannst sagen: Das hat mein Gott gesagt, da stehe ich auf, da wirst du sehen, daß er sich bald wird hinwegmachen; da geht denn Unlust, böse Lust, Zorn, Geiz, Schermut und Zweifel alles hinweg. Der Teufel ist aber listig und läßt dich nicht gern dazu kommen und greift danach, daß er dir das Schwert aus der Hand nimmt; wenn er dich faul macht, daß der Leib ungeschickt und geneigt wird zu Überei, so reißt er dir bald das Schwert aus der

6. Die Mittel, durch welche die Heiligung gewirkt wird.

Mittel der Heiligung ist, genau geredet, nur das, wodurch der alte Mensch getötet und der neue Mensch gestärkt wird, also das Evangelium (die Gnadenmittel), nicht das Gesetz. Es wurde bereits dargelegt, daß nur das Evangelium die Sünde entthront, während das Gesetz sie mehrt.⁵³⁾ Doch kommt das Gesetz auch bei der Heiligung zur Verwendung, insofern es dem Evangelium dient. Carpzov legt im Gegensatz zu ungenauen Reden einiger lutherischer Theologen dar, daß nur das Evangelium (*solum evangelium*) Mittel (*organum*) der Erneuerung und Heiligung sei. Das Gesetz werde „nur zu einem gewissen Gebrauch von dem Evangelium hinzugenommen“ (*assumi*).⁵⁴⁾ Fragen wir, in welcher Beziehung das Gesetz zu Hilfsdiensten „hinzugenommen“ werde, so ist folgendes zu sagen: Weil der Christ noch das Fleisch an sich hat und nach dem Fleisch geneigt ist, die anlebende Sünde geringzuachten, so muß ihm durch das Gesetz noch immerfort seine Sünde und Verdammungswürdigkeit geoffenbart werden. Denn wo die Erkenntnis der Sünde aufhört, da hört auch der Glaube an die Vergebung oder der Glaube an das Evangelium auf.⁵⁵⁾ Damit wäre aber die Quelle der Heiligung und der guten Werke verstopft. Dem alten Menschen nach ist der Christ ferner geneigt, sich eigene Gedanken über ein heiliges, gottgefälliges Leben zu machen, ja Sünden für Tugenden und Tugenden für Sünden zu halten. Bei dieser vom Fleisch ausgehenden Trübung der Erkenntnis des heiligen Willens Gottes dient auch dem Christen

53) Röm. 6, 14; 7, 5. 6; Jer. 31, 31 ff.

54) Disputatt. isagog., p. 1146 sq.; bei Baier III, 308 sq. Auch Baier redet ungenau, wenn er sich so ausdrückt: *Causa instrumentalis (renovationis) ex parte Dei sunt verbum legis et evangelium*, also Gesetz und Evangelium koordiniert. Zweideutig ist auch der Ausdruck Baiers: *Lex concupiscentias carnis in renatis reliquas supprimit*. Das *supprimere* ist nur wahr in bezug auf gewisse äußere Ausbrüche des Fleisches (F. C. 645, 24), nicht in bezug auf die *concupiscentiae carnis*. Baier beruft sich für die Unterdrückung der Lüste des Fleisches durch das Gesetz auf Gal. 5, 15. 16. Aber an dieser Stelle wird die Unterdrückung der Lüste des Fleisches dem Geist, nicht dem Gesetz, zugeschrieben. Das von Walther angeführte Zitat aus Carpzov ist als Korrektur Baiers gemeint. Carpzov sagt: *Lex quidem in renovatione dicitur „inscribi in corda“, Ier. 31, 33, sed non inscribere. Inscriptio fit per evangelium solum. Ex quo solo nascimur, ex eo etiam renovamur. Iam ex solo evangelio nascimur. Ergo ex solo evangelio etiam renovamur. Neque obest, quod lex aliquem usum in renovatione praestet*.

55) Vgl. Luther gegen die Antinomier. Et. L. XX, 1646.

Beispiel für diesen Gebrauch des Gesetzes haben wir Mark. 9, 42—48, wo Christus zur schonungslosesten Selbstzucht (Hand und Fuß abhauen, Auge ausreißen) ermahnt, indem er dreimal mit denselben Worten auf die Ewigkeit der Höllestrafen hinweist.

7. Die Notwendigkeit (*necessitas*) der Heiligung und der guten Werke.

Die Notwendigkeit der Heiligung und der guten Werke hat viel Diskussion hervorgerufen. Zum Teil lagen Wortstreitigkeiten vor, weil die Worte „notwendig“ und „frei“ mehrdeutig sind. Darauf weist auch die Konfordinformel (625, 4) hin: „Solcher Streit hat sich anfangs über den Worten *necessitas* und *libertas*, das ist ‚notwendig‘ und ‚frei‘, zugetragen, weil besonders das Wort *necessitas*, nötig, nicht allein die ewige, unwandelbare Ordnung, nach welcher alle Menschen Gott zu gehoramen schuldig und pflichtig sein, sondern auch zuzeiten einen Zwang heißt, damit das Gesetz die Leute zu den guten Werken dringet.“ Aber es traten bei der Diskussion auch nicht selten Differenzen in der Sache hervor. Auch darauf macht die Konfordinformel (625, 5) aufmerksam: „Nachmals hat man nicht allein von den Worten disputiert, sondern [auch] auf das heftigste die Lehre an ihr selbst angefochten und gestritten, daß der neue Gehorsam in den Wiedergeborenen von wegen obermeldter Ordnung nicht nötig sei.“ Den Irrtümern und unvorsichtigen Redeweisen, die in bezug auf diesen Punkt auch innerhalb der lutherischen Kirche laut geworden waren,⁶¹⁾ ist der vierte Artikel

61) Leipziger Interim (Melanchthon usw.): „Wie nun dieses wahrhaftige Erkennen“ (Gottes und Christi) „in uns leuchten muß, also ist gewißlich wahr, daß diese Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung und andere, in uns sein müssen und zur Seligkeit nötig sein.“ (Gieseler III, 1, S. 364.) — Georg Major: „Das bekenne ich aber, daß ich vormals gelehret und noch lehre und förder alle mein Lebtag also lehren will, daß gute Werk' zur Seligkeit nötig sind, und sage öffentlich und mit klaren und deutlichen Worten, daß niemand's durch böse Werke selig werde, und daß auch niemand's ohne gute Werk' selig werde, und sage mehr, daß, wer anders lehret, auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht.“ (Auf des Ehrw. Herrn Niklas v. Amstdorfs Schrift Antwort G. Majors. Wittenb. 1552, c. I. Bei Gieseler III, 2, S. 213 f.) Der selbe sagt ein Jahr später, 1553 (im Sermon von St. Pauli Belehrung, Vorrede), die guten Werke seien nötig, nicht die Seligkeit zu erlangen, sondern sie „zu behalten und nicht wiederum zu verlieren“. (Gieseler III, 2, S. 214.) Ebenso seit 1554 Justus Menius (Salig III, 46; Franke II, 223). Vgl. über die majoristischen Streitigkeiten Salig I, 628 ff. 637 ff.; Schlüsselburg, Catalogus, Bd. VII; Walch, Streitigt. innerhalb usw. I, 98 ff.; Arnold I, 939 ff.; Walch,

Gnadenstandes allein durch den Glauben vermittelt werde: „Paulus gibt Röm. 5 dem Glauben nicht allein den Eingang zur Gnade, sondern auch, daß wir in der Gnade stehen und uns rühmen der zukünftigen Herrlichkeit, das ist, Anfang, Mittel und Ende gibt er alles dem Glauben allein. Item Röm. 11: ‚Sie sind zerbrochen um ihres Unglaubens willen, du aber stehst durch den Glauben‘; Kol. 1: ‚Er wird euch darstellen heilig und unträflich vor ihm selbst, so ihr anders bleibet im Glauben‘; 1 Petr. 1: ‚Wir werden aus Gottes Macht durch den Glauben bewahret zur Seligkeit‘; item: ‚Ihr werdet das Ende eures Glaubens davonbringen, nämlich der Seelen Seligkeit.‘“ Kurz, es widerspricht direkt der Schrift, wenn Major, Menius und andere von der Notwendigkeit der guten Werke, sei es zur Erlangung, sei es zur Erhaltung der Seligkeit, redeten.

Doch, wenn Major und seine Anhänger von der Notwendigkeit der guten Werke, sei es zur Erlangung, sei es zur Erhaltung der Seligkeit, redeten, so meinten sie eigentlich, daß gute Werke zur Erhaltung des Glaubens nötig seien. Und dies führt uns auf die eigentliche böse Quelle des Majorismus. Es ist dies der Semipelagianismus oder Synergismus.⁶³⁾ Denn ist die synergistische Behauptung wahr, daß die Befehrung oder die Entstehung des Glaubens vom rechten menschlichen Verhalten oder von der Unterlassung des bösen Verhaltens abhängig ist, so ist es nur konsequent, auch die Erhaltung des Glaubens von menschlichen guten Werken oder der Unterlassung von bösen Werken abhängig zu machen. Mit Recht ist sowohl in alter als auch in neuerer Zeit darauf hingewiesen worden, daß Georg Major keineswegs der Erfinder der Redeweise war, die den sogenannten majoristischen Streit veranlaßte, nämlich der Redeweise, daß gute Werke zur Seligkeit nötig seien. Der spätere Melanchthon hatte unter dem Einfluß seines Synergismus den Satz von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit schon 1536 und früher aufgestellt und verteidigt.⁶⁴⁾ Durch Luthers energisches Eingreifen wurde Melanch-

63) Hierauf wurde mit Recht von den Gegnern Majors hingewiesen. (Salig 1, 640.)

64) Frank verweist (2, 151) auf Melanchthons Loci vom Jahre 1535. Man lese nach Disputatio Philippi Melanchthons mit D. Martin Luther, allein gehalten über dem Artikel von der Rechtfertigung, Anno 1536. (Erl. N. 58, 339 ff.) Philippus: Ist dieser Spruch wahr: Die Gerechtigkeit der Werke ist nötig zur Seligkeit? Lateinisch (S. 353): Philippus: Utrum haec praepositio sit vera: Iustitia operum est necessaria ad salutem?

seits gute Werke zum Glaubensstand des Christen stehen. Die Schriftlehre läßt sich kurz so zusammenfassen: „Böse Werke zerstören den Glauben, aber gute Werke erhalten nicht den Glauben.“

Die Schrift lehrt eritlich sehr klar und entschieden, daß böse Werke den Glauben zerstören. Die Schrift sagt von den Leuten, die durch böse Werke das gute Gewissen von sich stießen, daß sie am Glauben Schiffbruch erlitten haben, *περὶ τὴν πίστιν ἐνανδύησαν*.⁶⁹⁾ Die Konfordinformel verweist auf die ganze Klasse von Schriftausagen, die so lauten: „Lasset euch nicht verführen: weder die Hurer noch die Abgöttischen noch die Ehebrecher noch die Weichlinge noch die Knabenhändler noch die Geizigen noch die Trunkenbolde noch die Lasterer noch die Räuber werden das Reich Gottes ererben.“⁷⁰⁾ Dasselbe bezeugt das lutherische Bekenntnis.⁷¹⁾ Die Heilige Schrift offenbart uns auch den Grund für die Tatsache, daß böse Werke den Glauben zerstören. Nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist ist die *causa efficiens* des Glaubens im Menschenherzen. Weil nun durch böse Werke der Heilige Geist betrübt wird und schließlich aus dem Herzen weicht, so zerstören böse Werke den Glauben. Daher die Mahnung Eph. 4, 30: „Betrübet nicht (*μὴ λυπεῖτε*) den Heiligen Geist Gottes, damit ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung.“ Der Heilige Geist, der mit dem Glauben in das Menschenherz eingezogen ist, ist, wie ein Geist des Glaubens,⁷²⁾ so auch ein Geist der Heiligung und der guten Werke.⁷³⁾ Er mahnt und treibt innerlich unaufhörlich zur Meidung des Bösen und zum Tun des Guten.⁷⁴⁾ Wird der Heilige Geist an diesem Stück seiner

69) 1 Tim. 1, 18—20; 2 Tim. 2, 16—18.

70) Konfordinf. 630, 32; 1 Kor. 6, 9 ff.; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5; Röm. 8, 13; Kol. 3, 6.

71) Konfordinf. 630, 31: „Dieser falsche epikurische Wahn ist ernstlich zu strafen und zu verwerfen, daß egliche dichten, es könne der Glaube und die empfangene Gerechtigkeit und Seligkeit durch keine, auch mutwillige und vorsätzliche Sünde oder böse Werke verloren werden.“

72) 2 Kor. 4, 13: *τὸ πνεῦμα τῆς πίστεως*. Meyer 3. St.: „Die *πίστις*, welche der Geist wirkt, war bei David Gottvertrauen, bei Paulus der Glaube an das Heil in Christo.“ Richtig in bezug auf Paulus und alle Christen. Aber auch Davids „Gottvertrauen“ war Glaube an das Heil in Christo, wie David ausdrücklich selbst sagt 2 Sam. 23, 1.

73) Gal. 5, 22: „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gültigkeit, Glaube, Sanftmut, Keuschheit.“

74) Es geht freilich auch bei den wahren Christen wegen des ihnen anlebensden Fleisches nicht ohne fortwährende Hinderung des Heiligungswerkes des Hei-

„Billig soll verworfen werden, was im Tridentischen Concilio geschlossen, und was sonst mehr auf dieselbe Meinung ist gerichtet worden, daß unsere guten Werke die Seligkeit erhalten, oder daß die empfangene Gerechtigkeit des Glaubens oder auch der Glaube selbst durch unsere Werke entweder gänzlich oder ja zum Teil erhalten und bewahrt werden.“ Der römische Charakter des Majorismus sollte unummunden zugegeben werden. Jede Verteidigung desselben gerät in Gegensatz sowohl zur Logik als zur Schriftlehre von der Rechtfertigung. Neuere Theologen haben versucht, Major mit der guten Absicht zu entschuldigen, „die Notwendigkeit der dem Glauben entspriessenden Erneuerung und guten Werke geltend zu machen“.77) Aber zwischen „der Notwendigkeit der dem Glauben entspriessenden Erneuerung und guten Werke“ und der Behauptung, daß die Werke den Glauben erhalten, ist nicht der geringste logische Zusammenhang. Im Gegenteil, so gewiß die Erneuerung und die guten Werke nur Früchte des Glaubens sind, so gewiß erhalten sie nicht den Glauben, sondern werden die Werke vom Glauben erhalten, wie bereits dargelegt wurde. — Sodann vergegenwärtige man sich die Situation, die sich in bezug auf die tatsächliche Erlangung der Seligkeit aus dem Majorismus ergibt. Erhalten die guten Werke den Glauben und damit die Seligkeit, so kommt die Sache so zu stehen, daß nicht mehr der Glaube das einzige Mittel zur Erlangung der Seligkeit ist, sondern die guten Werke treten als Mittel der Erlangung der Seligkeit neben den Glauben, ja an die Stelle des Glaubens. Der Mensch erlangt die Seligkeit dann nicht mehr durch den Glauben minus Werke, sondern durch den Glauben plus der Werke. Das ist aber genau die römische Lehre von der *fides caritate formata*. Auch Luthardt⁷⁸⁾ sagt richtig von Majors Lehre: „Damit wird der Fortbestand der Gemeinschaft mit Gott auf Glaube und neuen Gehorsam zugleich zurückgeführt.“ Selbst Thomasius erkennt dies schließlich an, wenn er von Majors und Menius' Sätzen sagt: „Die Seligkeit des Menschen hat immer noch zwei Faktoren: das Gnadenwerk Gottes durch Christum für uns und das Werk des Geistes in uns; das Vertrauen auf jenes und den Gehorsam gegen dieses. Der Glaube gibt im Fortgang des christlichen Lebens seine prinzipielle

77) Thomasius, Das Bekenntnis der ev.-luth. K. in der Konsequenz seines Prinzips, S. 105 f.; Seeberg, Dogmengesch. II, 352.

78) Dogmatik, S. 321.

zusagt, abzuwenden und nach den Werken Umschau halten, die angeblich zur Seligkeit nötig sind, und so tatsächlich doch die Erlangung der Seligkeit auf die Werke gründen und damit auf das Gebiet des Gesetzes verlegen. Auf diesen Trug weist deshalb auch die Konfordinformel noch sehr nachdrücklich hin. Sie rechnet unter die Redeweisen, welche in der Kirche „nicht gelehrt, verteidigt oder beschönnet (*pingendae*) werden sollen“, auch die Rede-weise: „Man solle wohl den Glauben auf der Werke Verdienst nicht setzen, aber man müsse sie dennoch gleichwohl haben als nötige Dinge zur Seligkeit“ und: „Ob wir gleich die Werke erfordern als nötig zur Seligkeit, so lehren wir doch nicht das Vertrauen auf die Werke setzen.“ Kurz, man kann nicht umhin, die majoristischen Sätze ihrem Inhalt nach in das römische Lager zu verweisen. Und wie ihr Inhalt römisch ist, so auch ihre Wirkung in bezug auf die Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit. Denn sind gute Werke zur Erhaltung des Glaubens und der Seligkeit nötig, so ist, wie die Konfordinformel erinnert (629, 23), „den angefochtenen, betrübten Gewissen“ der Trost des Evangeliums, welches Gnade und Seligkeit ohne Werke zusagt, genommen, während bei den Sicherern „die Vermessenheit eigener Gerechtigkeit und das Vertrauen auf eigene Werke“ gestärkt wird.⁸⁴⁾

Der Majorismus meinte und meint, hinter Hebr. 12, 14: „Ohne Heiligung wird niemand den Herrn sehen“ Deckung zu finden. In bezug auf diese Stelle ist ein Doppeltes zu sagen: 1. Die Heiligung, zu der hier aufgefodert wird, setzt den Glauben, der die Seligkeit bereits besitzt (Eph. 2, 8; Joh. 5, 24), voraus. Christen heiligen sich, insofern sie im Glauben bereits den Himmel haben, Kol. 3, 1 ff.; 2 Kor. 7, 1. Insofern wir unsern Schatz im Himmel haben, lassen wir den Not dieser Erde fahren. 2. Die Worte dieser Stelle sind eine Warnung vor fleischlicher Sicherheit, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht. Sie gehören also zum Gesetz. Nun muß freilich das Gesetz auch den Christen noch gesagt werden, nämlich insofern sie noch zu fleischlicher Sicherheit geneigt sind und

84) Die Ministerien von Lübeck, Hamburg, Braunschweig und Magdeburg sagen bei Schlüsselburg VII, 598 sq.: *Necessitas operum requisita ad salutem conditionem addit doctrinae fidei, salutem incertam facit et inducit conscientias in dubitationem. Si bona opera necessaria sunt ad salutem, incerta est promissio, dubia salus, conscientiae necesse habent haesitare et angere de salute. Semper disputabunt et quaerent, quot, quanta et qualia opera sint necessaria, et an habeant opera, quae necessaria sint ad salutem.*

Dagegen ist zu sagen: Auch auf dem Gebiet des neuen Gehorsams sind die guten Werke nicht nötig zur Seligkeit. Der neue Gehorsam ist Erfüllung des Gesetzes.⁸⁶⁾ Und so gewiß die Erlangung der Seligkeit nicht von der Erfüllung des Gesetzes abhängig ist, so gewiß ist auch der neue Gehorsam nicht nötig zur Seligkeit.

Im Gegensatz zu Majors Behauptung, daß gute Werke zur Seligkeit nötig seien, stellte Nikolaus von Amstdorf den Satz auf: gute Werke seien zur Seligkeit schädlich.⁸⁷⁾ In bezug auf Amstdorfs Redeweise deutet die Konfordinformel zunächst an, daß sie ursprünglich gut gemeint war, nämlich dahin, daß das Vertrauen auf gute Werke zur Erlangung der Gnade und der Seligkeit schädlich sei. Sehr nachdrücklich wiederholt hier die Konfordinformel: „Wenn jemand die guten Werke in den Artikel von der Rechtfertigung ziehen, seine Gerechtigkeit oder das Vertrauen der Seligkeit darauf setzen, damit die Gnade Gottes verdienen und dadurch selig werden wolle: hierauf sagen nicht wir, sondern sagt Paulus selbst und wiederholet's zum drittenmal Phil. 3, daß einem solchen Menschen seine Werke nicht allein unnützlich und hinderlich, sondern auch schädlich sein.“ Nach dieser Darlegung wendet sich aber das Bekenntnis auch ganz entschieden gegen Amstdorfs Redeweise. Daraus, daß das Vertrauen auf gute Werke schädlich ist, folge keineswegs, „daß man simpliciter und also bloß (nude) dahin sagen solle: Gute Werke sind den Gläubigen zu und an der Seligkeit schädlich“. Gute Werke sind nicht schädlich, sondern mit allem Fleiß zu tun: 1. weil sie den Christen eine „Anzeigung“ (*ἔνδειξις*) der Seligkeit sind, nach Phil. 1, 28; 2. weil sie „Gottes Willen und ausdrücklichen Befehl“ haben; 3. weil Gott den guten Werken eine „herrliche Belohnung in diesem und künftigen Leben verheißet“. Darum sei die Redeweise von der Schädlichkeit der guten Werke zur Seligkeit als schriftwidrig und ärgerlich, weil Zucht und Ehrbarkeit schwächend, zu meiden.⁸⁸⁾ — In bezug auf Major ist noch nachzutragen, daß er später (1558) erklärte, er wolle „niemand zu fernem Zank Ursach' geben, mit Erbietung, dieser Worte: ‚Gute Werke sind zur Seligkeit vonnöten‘ von

86) Röm. 13, 8—10.

87) „Daß die Propositio: Gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte wahre christliche Propositio sei, durch die Heiligen Paulum und Lutherum gelehret und geprediget. Niklas von Amstdorf 1559.“ (Salig I, 642.)

88) Konfordinformel 632, 37—40.

sollen nicht der Sünde und dem Teufel, sondern Gott, ihrem rechtmäßigen Herrn, der sie erschaffen und dann durch das Blut seines Sohnes teuer erkaufte hat, dienen. Die Heiligung und die guten Werke sind auch ein Zweck der Erlösung.⁹²⁾ b. Um der Christen willen. Die Christen sollen an ihrer Heiligung und an ihren guten Werken ein äußeres Zeichen (*testimonium Spiritus Sancti externum*) ihres Gnadenstandes und ihrer Seligkeit haben.⁹³⁾ c. Um der Welt willen. Die Welt soll an den Werken und dem Wandel der Christen ein äußeres Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums haben und so veranlaßt werden, das seligmachende Wort zu hören.⁹⁴⁾ — Diese Notwendigkeit ist aber nicht ein Zwang (*necessitas coactionis*), sondern eine Willigkeit, weil die Christen, insofern sie erneuert sind, oder nach dem neuen Menschen gern und mit Lust den Willen Gottes tun, Röm. 7, 22: *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*. Es sind daher, wenn von der Notwendigkeit der Heiligung und der guten Werke die Rede ist, Gottes Wille, Befehl und Gebot einerseits und die Willigkeit oder Freiwilligkeit auf seiten der Christen andererseits nicht einander entgegenzusetzen, sondern miteinander zu verbinden, weil dem Christen durch das Evangelium das Gesetz, also Gottes Wille, Befehl und Gebot, ins Herz geschrieben ist (Jer. 31, 31 ff.).⁹⁵⁾ Dies ist dem Antinomismus gegenüber

92) Tit. 2, 12—14: „Christus hat sich selbst für uns gegeben, auf daß er uns erlösete (*λυτρώσεται*, löstkaufte) von aller Ungerechtigkeit und reinigte ihm selbst ein Volk zum Eigentum, das fleißig wäre zu guten Werken (*ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*).“ Eph. 2, 10: „Wir sind sein Werk (*ποίημα*), geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken.“ Luther (St. L. XVI, 2241 f.): „Christus ist darum Christus oder hat Erlösung von Sünden und Tod erworben, daß uns der Heilige Geist soll zu neuen Menschen machen aus dem alten Adam, daß wir der Sünden tot und der Gerechtigkeit leben, wie St. Paulus lehret Röm. 6, hier auf Erden ansetzen und zunehmen und dort vollbringen. Denn Christus hat uns nicht allein gratiam, die Gnade, sondern auch donum, die Gabe des Heiligen Geistes, verdient, daß wir nicht allein Vergebung der Sünden, sondern auch Aufhören von Sünden hätten.“

93) 1 Joh. 3, 14: „Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben gekommen sind; denn wir lieben die Brüder.“ (Apol. 135, 154 f. Luther zu Matth. 6, 14. 15: St. L. VII, 512 ff. Vgl. den Abschnitt „Die Rechtfertigung aus den Werken“, II, S. 654 ff.)

94) 1 Petr. 2, 12 („Führet einen guten Wandel unter den Heiden“ usw.); 3, 1. 2 (die nicht glauben an das Wort, sollen durch der Weiber Wandel ohne Wort gewonnen werden); Matth. 5, 13—16 (Salz der Erde, Licht der Welt).

95) Man hat daher auch von einer „innere Notwendigkeit“ oder „Naturnotwendigkeit“ im Gegensatz zum Zwang geredet, wie ein guter Baum seiner

8. Die Unvollkommenheit der Heiligung.

Während die Rechtfertigung keine Grade hat, sondern, wo sie ist, stets vollkommen ist,⁹⁹⁾ so gibt es in bezug auf die Heiligung ein minus und plus. Daher die Mahnungen der Schrift zum Zunehmen in allen Stücken,¹⁰⁰⁾ in jedem guten Werk,¹⁰¹⁾ im Werk des Herrn,¹⁰²⁾ in der Erkenntnis Gottes, Geduld, Langmut,¹⁰³⁾ in der Liebe zu den Brüdern und allen Menschen,¹⁰⁴⁾ in der Unterscheidung von gut und böse,¹⁰⁵⁾ im Wandel und in der Gottgefälligkeit usw.¹⁰⁶⁾ Hiernach gibt es Grade in der Heiligung und den guten Werken. Und weil neben der Mahnung zum Zunehmen in der Heiligung die Mahnung zur Ablegung des alten Menschen hergeht, so ist damit ausgesagt, daß die Heiligung und die guten Werke auch bei den ernstesten Christen in diesem Leben unvollkommen bleiben.¹⁰⁷⁾ Es ist die Frage aufgeworfen worden, warum Gott nicht die Heiligung der Christen, wie die Rechtfertigung, in einem Augenblick — durch gänzliche Entfernung der bösen Art — zu einer vollkommenen mache. Daß Gott dies nach seiner Allmacht tun könnte, wird niemand bezweifeln. Da Gott es aber nach der Offenbarung in seinem Wort nicht tut, so gehört die aufgeworfene Frage zu den *quaestiones otiosae et inutiles*.¹⁰⁸⁾ Die *σάοξ* bleibt in den Christen während dieses ganzen Erdenlebens,¹⁰⁹⁾ und darin ist es begründet, daß auch ihre Heiligung in diesem Leben eine unvollkommene bleibt. Den tatsächlichen Zustand gibt Paulus mit den Worten an: *τῷ μὲν νοῖ* (das heißt, nach dem neuen Menschen) *δουλεύω νόμῳ θεοῦ*, *τῇ δὲ σαρκί* (das heißt, nach dem alten Menschen) *νόμῳ ἁμαρτίας*.¹¹⁰⁾ Die Dogmatiker drücken dies so aus: *Iustitia fidei sive imputata perfecta sive consummata est, iustitia vitae sive in-*

99) Vgl. den Abschnitt „Die Rechtfertigung hat keine Grade“ (II, 646 ff.).

100) Eph. 4, 15.

101) 2 Kor. 9, 8.

102) 1 Kor. 15, 58.

103) Kol. 1, 11.

104) 1 Theß. 3, 12.

105) Phil. 1, 10.

106) 1 Theß. 4, 1.

107) F. C. 605, 68: „Unter den Christen wird nicht allein ein großer Unterschied gespürt, daß einer schwach, der andere stark im Geist [ist], sondern es befindet's auch ein jeder Christ bei sich selbst, daß er zu einer Zeit freudig im Geist, zur andern Zeit furchtsam und erschrocken, zu einer Zeit brünstig in der Liebe, stark im Glauben und in der Hoffnung, zur andern Zeit kalt und schwach sich befindet.“

108) Carpov, Disputatt. isagog., p. 1161; bei Baier III, 312. Luther II, 778.

109) Röm. 7, 14—24; Hebr. 12, 1. Dazu F. C. 537, 4; 641, 7.

110) Röm. 7, 25. Dazu Luther XV, 1552.

betrug und Lüge: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns.“¹¹⁴⁾ Deckung sucht der Perfektionismus besonders hinter 1 Joh. 3, 9. Aber die Worte: „Wer aus Gott geboren ist, der tut nicht Sünde, denn sein Same bleibt bei ihm“ beschreiben den Christen nach dem neuen Menschen, der, wenn auch unter Kampf, die Herrschaft über die Sünde oder den alten Menschen behauptet. Der Apostel unterscheidet zwischen „Sünde tun“ (*ἁμαρτίαν ποιεῖν*), was er dem Christen abspricht 1 Joh. 3, 9, und „Sünde haben“ (*ἁμαρτίαν ἔχειν*), was er dem Christen zuspricht 1 Joh. 1, 8. Ersteres beschreibt ein Sündigen, wobei die Sünde die Herrschaft erlangt und tut, was sie will; letzteres beschreibt ein Sündigen, wobei der Christ durch den neuen Menschen, weil sein Same bei ihm bleibt, die Herrschaft über die Sünde behauptet. Eine sachliche Parallele ist Röm. 6, 14: „Die Sünde wird nicht herrschen können über euch, sintemal ihr nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade.“

Die Wahrheit von der Unvollkommenheit der Heiligung in diesem Leben ist aber nicht zur Trägheit in der Heiligung und guten Werken zu mißbrauchen. Gottes Wille und die ihm entsprechende christliche Gesinnung geht vielmehr dahin, daß der Christ nicht bloß eine teilweise, sondern völlige Heiligung anstrebt¹¹⁵⁾ und nicht bloß einigen, sondern allen guten Werken nachtrachtet.¹¹⁶⁾

das in Gottes Gesetz Gebotene tun, sondern darüber hinaus auch bloß Empfohlenes (*consilia evangelica*, namentlich die drei großen Mönchstugenden: Armut, Gehorsam und Ehelosigkeit) ins Wert setzen können. So Bellarmin (lib. 2, De Monach., c. 7. 8). Gerhard charakterisiert die *opera supererogationis* trefflich durch ein Wortspiel: Recte quidem opera illa dicuntur *supererogationis*, quia ingens pecuniae summa illis erogata est, quia opera illa aliis vendiderunt; rectius autem dicerentur opera *superarrogationis*, quod sit evidens arrogantia, sibi tale quippiam tribuere ac polliceri. Bellarmin's und Thomas' Definition der *consilia evangelica* bei Gerhard, l. c. Gegen die *opera supererogationis* als *opera superarrogantiae*: Augsb. Konf. 62, 62; Apol. 147, 239; 169, 14; 193, 45—47.

114) 1 Joh. 1, 8. 10. Ferner Spr. 20, 9; Hiob 14, 4; Pred. 7, 21; Röm. 7, 18—24; Matth. 6, 12.

115) 2 Kor. 7, 1: „Dieweil wir nun solche Verheißungen haben, so laßt uns von aller Befleckung (*ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ*) des Fleisches und des Geistes uns reinigen“; Kol. 2, 1: „So leget nun ab alle Bosheit und allen Betrug (*πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον*)“; 1 Petr. 1, 15: *ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ*.

116) Kol. 1, 10: „Wandelt würdiglich dem Herrn zu allem Gefallen (*εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν*) und fruchtbar seid in allen guten Werken (*ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ*)“; Phil. 4, 8: *ὅσα (alles, was) ἐστὶν ἀληθὴ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλῇ, ὅσα εὐφρημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος* (wenn es

unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich.“¹²⁸⁾ Gerade bei dem rechten Ernst in der Heiligung tritt den Christen ihr tägliches Defizit vor Augen. Sie erkennen und bekennen das Gott und flüchten auf sicheres Territorium, nämlich auf das Gebiet der Gnade oder der Vergebung der Sünden. Sie können das getrost tun, weil die Gnade frei, vom Gesetz und von allem menschlichen Tun völlig losgelöst, also auch nicht von dem täglichen Erfolg oder Mißerfolg in der Heiligung und den guten Werken abhängig ist. Nur wenn wir so zwischen Gesetz und Evangelium unterscheiden, verstehen wir, wie ein und derselbe Apostel der Gnade und der Seligkeit völlig gewiß ist¹²⁹⁾ und daneben von der Notwendigkeit schonungsloser Selbstzucht redet, damit er nicht andern predige und selbst verwerflich werde.¹³⁰⁾ Wir kommen hier bei der Tatsache an, daß das ganze Christenleben eine tägliche Buße ist. Je aufrichtiger die Christen täglich bestrebt sind, allem, was sie haben, abzusagen und mit ihren Werken nur Gott zu dienen, desto mehr erkennen sie täglich das tiefe sündliche Verderben, das ihnen dem Fleische nach anhaftet, und desto mehr sind sie veranlaßt, täglich auf die freie Gnade Gottes in Christo, die das Evangelium zusagt, zurückzufallen. Und weil sie nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind,¹³¹⁾ so beginnen sie täglich das Streben nach der vollkommenen Heiligung von neuem, in einer Hinsicht traurig,¹³²⁾ aber dabei doch siegesfreudig.¹³³⁾ So gestaltet sich bei dem Streben nach vollkommener Heiligung das Christenleben zu einer täglichen Buße (*poenitentia quotidiana, poenitentia stantium*).

Es sind Betrachtungen darüber angestellt worden, ob der Perfektionismus oder das Vergessen der Heiligung das größere Übel sei. A. J. Gordon sagt: “If the doctrine of sinless perfection is a heresy, the doctrine of contentment with sinful imperfection is a greater heresy. . . . It is not an edifying spectacle to see a Christian worldling throwing stones at a Christian perfectionist.”¹³⁴⁾ Es ist nutzlos, die relative Größe der in Rede stehenden „Rekereien“ gegeneinander abwägen wollen. Die Schrift sagt zu den „christlichen

128) Lut. 19, 26.

129) Röm. 8, 37—39.

130) 1 Kor. 9, 27.

131) Röm. 6, 14.

132) Röm. 7, 24: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“

133) Röm. 7, 25: „Ich danke Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn!“ Röm. 8, 37—39.

134) *Ministry of the Spirit*, p. 116; bei Strong, *Syst. Theol.*, p. 881.

dem Haus auf dem Sand gebauet, Matth. 7. Aber ein frommer Christenmensch soll lernen und wissen, daß alle seine guten Werke untüchtig und nicht genug sind vor Gottes Augen, mit allen lieben Heiligen an seinen Werken verzagen und auf die bloße Barmherzigkeit Gottes sich mit aller Zuversicht und festem Vertrauen erwägen; darum wollen wir diesen Artikel wohl gründen und sehen, was die lieben Heiligen dazu sagen. Jesaias (Kap. 64, 6) sagt also: „Wir sind allesamt unrein erfunden, und alle unsere Gerechtigkeit ist wie ein besudelt, stinkend Tuch.“ Sie merke, der Prophet nimmt keinen aus, spricht: „Allesamt sind wir unrein“, und er doch ein heiliger Prophet war. Item, so unsere Gerechtigkeit unrein ist und stinkt vor Gott, was will die Ungerechtigkeit tun? Dazu spricht er: „alle Gerechtigkeit“, schließt keine aus. Ist nun ein gut Werk ohne Sünde, so lügt dieser Prophet; da sei Gott vor! Ist dieser Spruch Jesaiä nicht klar genug? Warum verdammt man denn meinen Artikel, der nichts anderes sagt denn dieser Prophet? Doch wir wollen gern mit dem heiligen Propheten verdammt sein. Item, Salomo (Pred. 7, 21): „Es ist keiner so fromm auf Erden, der ein gut Werk tue und sündige nicht.“ Ich achte, dieser Spruch sei gar genug und schier von Wort zu Wort meinen Artikel ausdrückt. Nun, Salomo ist hier verdammt; laßt sehen, sein Vater David muß auch verdammt sein, welcher sagt Ps. 143, 2: „Herr, gehe mit mir, deinem Diener, nicht ins Gericht, denn es wird vor deinem Angesicht kein lebendiger Mensch rechtfertigt erfunden.“ Wer ist Gottes Diener, denn wer gute Werke tut? Wie geht es denn zu, daß derselbe nicht mag leiden Gottes Gericht? Ist doch Gottes Gericht nicht unrecht. Wo nun das Werk ganz gut wäre ohne Sünde, so würde es Gottes recht Gericht nicht fliehen. So muß von Not der Fehl am Werk sein, daß es nicht rein ist. Darum kein lebendiger Mensch vor Gott rechtfertigt ist, sondern alle seiner Barmherzigkeit dürfen, auch in ihren guten Werken. Hier sollt ihr Papisten eure Kunst beweisen, nicht allein Pullen dichten, sondern zu solchen Sprüchen antworten. So habe ich droben, in den ersten zwei Artikeln, beweiset, wie alle Heiligen wider ihr sündiges Fleisch streiten und so viel noch Sünder sind, solange sie im Fleisch leben, welches wider den Geist sicht, derhalben sie zugleich Gott dienen nach dem Geist und der Sünde nach dem Fleisch. So denn nun ein frommer Mensch zugleich ist rechtfertigt des Geistes halben und sündig des Fleisches halben, so muß gewißlich das Werk sein wie die Person, die Frucht wie der Baum. Und soviel der Geist am Werk hat, so

nicht die Barmherzigkeit vorkommt und aus lauter Gnaden die Werke annimmt und belohnt. Helfen diese Sprüche meinem Artikel nicht, so helfe ihm Gott. So will ich mit Jesaja, David, Salomo, Paulo, Augustino, Gregorio je lieber verdammet sein, denn mit dem Papst, allen Bischöfen und Papisten gelobt sein, wenn die Welt gleich eitel Papst, Papisten und Bischöfe wäre. O selig, wer über der Sache sterben sollte! Amen."

9. Die guten Werke nach Qualität und Quantität.

Unter diesem Abschnitt werden die folgenden Punkte behandelt: 1. Zur rechten Qualität der Werke gehört, daß sie a. nach der Norm des göttlichen Gesetzes oder Willens, b. aus einem willigen Geist getan werden. 2. Prüfung der guten Werke der Heiden und der Christen nach den genannten Eigenschaften. 3. Die Quantität der guten Werke nach Gottes Willen und das Defizit in der Praxis.

Die Norm der guten Werke.

Weil der Mensch nicht autonom, sondern nach seinem ganzen Sein und Handeln unter Gott ist, so gehört zur rechten Qualität seiner Werke, daß er auch von Gott allein sich sagen läßt, welche Werke er tun soll.¹³⁹⁾ Weder sein eigener Wille¹⁴⁰⁾ noch der Wille anderer Menschen¹⁴¹⁾ soll sein Handeln bestimmen. Von allen Werken, die Menschengebote zur Norm haben, heißt es: „Vergeblich dienen sie mir, dieweil sie lehren solche Lehren, die nichts denn Menschengebote sind.“¹⁴²⁾ Auch die gute Intention kann die göttliche Norm nicht ersetzen.¹⁴³⁾ Die Schrift bezeichnet die Weiseite-

139) 5 Mos. 5, 32: „Tut, wie euch der HErr, euer Gott, geboten hat, und weicht weder zur Rechten noch zur Linken.“ Matth. 4, 10: „Du sollst anbeten Gott, deinen HErrn, und ihm allein dienen.“

140) Kol. 2, 23: ἐθελουθουσιασκαία verboten. Luther I, 866 f. 4 Mos. 15, 39: „daß ihr nicht eures Herzens Dünkel nach richtet, noch euren Augen nach huret.“ לך mit לך: nachfolgen, nachhängen. Gut Lukas Osiander 3. St. Von der Zeit der Richter heißt es tadelnd Richt. 17, 6; 21, 25: „Ein jeglicher tat, was ihn recht deuchte.“

141) Hesek. 20, 18: „Ihr sollt nach eurer Väter Geboten nicht leben.“ Kol. 2, 16: „So laßet nun niemand euch Gewissen machen“, *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει κτλ.*

142) Matth. 15, 9; Mark. 7, 7.

143) 1 Sam. 15, 22; Joh. 16, 2; Apost. 26, 9. Brochmann legt dar, daß die gute Absicht kein Werk, das gegen die göttliche Norm angeht, gut macht, daß aber die böse Absicht jedes äußerlich durch Gottes Gebot normierte Werk

weltlichen Oberen,¹⁵¹⁾ wenn sie Gottes Geboten nicht widersprechen,¹⁵²⁾ untertan sein. Aber damit fallen wir nicht von Gottes Geboten auf Menschengebote, weil Gott die Gebote der Eltern und der weltlichen Oberen in den Dingen, die seinen Geboten nicht widersprechen, zu seinen eigenen Geboten gemacht hat. So bleibt die Regel intakt, daß nur Gottes Wille oder Gott die Norm guter Werke ist. Ja, die Schrift schärft oft und eindringlich auch dies ein: Wenn Menschengebote sich als Norm für unser Handeln aufdrängen wollen, so gehört es zur Heiligung und zu den guten Werken, diesen Geboten nicht untertan zu sein.¹⁵³⁾ Freilich erhebt sich auch hier wieder die Frage, die besonders bei der Lehre von der Sünde und vom Gesetz Gottes behandelt wurde, wie der Wille Gottes, der für alle Menschen bis an den jüngsten Tag Norm ihrer Werke ist, sicher erkannt werde. Kurz zusammengefaßt lautet die Antwort: Sicher erkannt wird der Wille Gottes nicht aus dem natürlichen Gewissen, weil es nach dem Fall ein irrendes Gewissen gibt;¹⁵⁴⁾ auch nicht aus dem Gesetz Moses, weil es Separatbestimmungen für die Juden enthält,¹⁵⁵⁾ auch nicht aus Spezialgeboten, die nur einzelne Personen, zum Beispiel Abraham,¹⁵⁶⁾ angingen; auch nicht aus sogenannten Geboten der Kirche, weil die Kirche nichts über Gottes Wort hinaus gebieten kann.¹⁵⁷⁾ Sicher erkannt wird die Norm der guten Werke nur aus der Heiligen Schrift. Aus der Schrift erkennen wir auch, welche in der Schrift enthaltenen Gebote nur temporäre Geltung hatten, und welche alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten verbinden.¹⁵⁸⁾

Wie einerseits festzuhalten ist, daß Menschengebote als Norm der guten Werke abzuweisen sind, und die nach dieser Norm getanen Werke das Urteil trifft: „Vergeblich dienen sie mir, diemeil sie lehren solche Lehren, die nichts denn Menschengebote sind“,¹⁵⁹⁾ so ist andererseits in der christlichen Kirche mit großem Fleiß zu lehren,

151) Röm. 13, 1 ff.; 1 Petr. 2, 13. 14. 152) Apost. 5, 29.

153) Apost. 5, 29; 1 Kor. 7, 23; 1 Tim. 4, 1 ff.; Matth. 10, 37.

154) Joh. 16, 2; Apost. 26, 9 ff.

155) 3 Mos. 11; 4 Mos. 15, 32 ff., vgl. mit Kol. 2, 16. 17.

156) 1 Mos. 22, 1 ff. Luther I, 1232 f.

157) Matth. 23, 8. Luther I, 867: „Die Kirche geht uns in diesem Fall nichts an; . . . sie ist eine Schülerin Christi, und ob sie wohl lehrt, so lehrt sie doch nichts, denn was ihr von Christo zu lehren befohlen ist.“

158) Luther III, 1083 ff.

159) Matth. 15, 9; Mart. 7, 7.

gehört, sintemal wir durch die Taufe und durchs Evangelium zu dem Licht und Erkenntnis kommen sind, daß wir wissen, was gute Werke sind, welches man im Papsttum nicht gewußt hat. Ehe das Evangelium kam, predigte man also: gute Werke wären, die wir selber aus eigener Andacht erdichteten und erwähleten, als, daß einer ginge nach St. Jakob, der andere zu einer andern Wallfahrt; dieser gab den Mönchen ins Kloster und ließ viel Messen halten; jener steckte Wachslichtlein auf, fastete zu Wasser und Brot und betete so viel Rosenkränze usw. Aber nun das Evangelium kommen, predigen wir also: Gute Werke sind nicht, die wir selber erwählen aus eigenem Vornehmen, sondern die Gott geboten hat; als, wenn ein jeder tut, was ihm Gott befohlen und aufgelegt ist in seinem Stande hier auf Erden. Ein Knecht tut gute Werke, wenn er Gott fürchtet, an Christum gläubet und in dem Gehorsam seines Herrn hereingehet. Zuerst ist er gerecht vor Gott durch den Glauben an Christum; danach gehet er im Glauben dahin, führet ein gottselig Leben, hält sich mäßig und züchtig, dienet seinem Nächsten, mistet den Stall aus, gibt den Pferden Futter usw. Wenn er in solchen Werken hereingehet, so tut er bessere Werke denn kein Kartäuser. Denn weil er getauft ist, an Christum gläubet und in gewisser Hoffnung auf das ewige Leben wartet, so gehet er unterdes hin, ist seinem Herrn gehorsam und weiß, was er in seinem Beruf tut, daß es Gott wohlgefallt. Darum sind es eitel gute, köstliche Werke, was er in seinem Stande tut. Es scheint wohl nicht, daß es große, treffliche Werke sind, wenn er auf den Acker reitet, in die Mühle fährt usw.; aber weil Gottes Gebot und Befehl da ist, so können solche Werke, wie geringe sie auch scheinen, anders nicht denn eitel gute Werke und Gottesdienste sein und heißen. Also auch eine Magd tut gute Werke, wenn sie im Glauben ihren Beruf ausrichtet und tut, was sie die Frau heißet, wenn sie das Haus lehret, in der Küche spület und kocht usw. Obichon solche Werke nicht scheinen wie eines Kartäusers Werke, welche eine Larve um sich haben und den Leuten das Maul aufsperrten, so sind es doch viel bessere und köstlichere Werke vor Gott denn eines Kartäusers, der ein haren Hemd an hat, seine Frühstunden hält, des Nachts aufstehet und fünf Stunden singet, kein Fleisch isset usw. Denn obichon das gleißende und scheinende Werke sind vor der Welt, so haben sie doch kein Gebot und Befehl Gottes; wie können es denn gute Werke sein, die Gott gefallen? Desgleichen, wenn ein Bürger, Bauer seinem Nächsten behilflich ist, ihm dienet, womit er kann, ihn warnet, wenn er siehet,

wissen, wie wir uns in unserm Stande und Amte halten sollen. Darum, weil wir gehöret haben, was unsere selige Hoffnung sei, darauf wir warten sollen, sollen wir nun auch lernen, was gute Werke sind, nämlich, die aus dem Glauben geschehen, in unserm befohlenen Amte, nach Gottes Gebot und Wort. Obschon solche Werke nicht gleißen vor der Vernunft, so sind sie doch köstlich vor Gott, und ist kein Kartäuser noch Mönch wert, daß er die sehen und erkennen soll. Als, ich bin ein Prediger, das ist mein Amt; wenn ich nun an Christum gläube und auf die selige Hoffnung warte und danach hingehe, meines Predigens warte und mein Amt tue, obschon meine Arbeit ein geringes Ansehen hat, so wollte ich doch nicht mit allen Mönchen und Nonnen und mit allen ihren Werken, die sie im Kloster tun, beuten. Und habe also durch die Taufe und durch den Glauben an Christum meinen Bescheid in jenes Leben und durch Gottes Wort einen Bericht für dies gegenwärtige Leben, wie ich mich darinnen halten solle. Also auch eine Ehefrau ist eine lebendige Heilige, wenn sie an Christum glaubet, auf die selige Hoffnung und Erscheinung unsers Herrn Jesu Christi wartet und danach hingehet und aus demselbigen tut, was einer Ehefrau zuständig ist. Denn unsere Werke, die wir in unserm befohlenen Amte tun, ob sie schon für gemeine und geringe Werke angesehen werden von der Welt, werden köstlich vor Gott, wenn sie geschehen aus dem Glauben an Christum und in der Hoffnung des ewigen Lebens. Aber, wie gesagt, die Welt ist es nicht wert, daß sie ein einiges gutes Werk sehen und erkennen soll. Denn gleichwie die Vernunft nichts weiß von der seligen Hoffnung des ewigen Lebens, also verstehet sie auch nicht, was gute Werke sind. Sie denkt also: Diese Magd milket die Kühe, dieser Bauer pflüget den Acker: solches sind alles gemeine, geringe Werke, welche auch die Heiden tun; wie können es denn gute Werke sein? Aber dieser wird ein Mönch, jene wird eine Nonne, siehet sauer, zeucht eine Kappe an, trägt ein haren Hemd: solches sind sonderlich Werke, die andere Leute nicht tun; darum müssen es gute Werke sein. So denkt die Vernunft. Damit kommt man denn von dem Erkenntnis beide der seligen Hoffnung und der guten Werke.“ Darlegungen desselben Inhalts finden sich in allen Schriften Luthers.¹⁶⁴⁾

164) Sonderlich auch in seinen Vorlesungen über die Genesis, wo er die anscheinend geringen Werke der Erzväter beschreibt: I, 526 ff.; 762; 1161 ff.; 1179 ff.; 1310 f.; 1479 f.; II, 704; 847 ff.; 1742 f. Einige Hauptstellen aus andern Schriften: III, 1086 ff.; IX, 1205 ff.; XIII, 2216 ff.; XII, 568 ff. 892 ff. über den

bringen.¹⁶⁹⁾ Deshalb nehmen die Katechismen und Dogmatiken in die Definition der guten Werke mit Recht die Bestimmung auf, daß gute Werke nur von Gläubigen oder Wiedergeborenen geschehen.¹⁷⁰⁾ In diesem Sinne dringt Luther beständig auf das Axiom, „daß allewege die Person zuvor muß gut und fromm sein vor allen guten Werken“.¹⁷¹⁾ Und auf die Frage, wie die Person gut und fromm werde, antwortet er: „Wer da glaubt an Christum, daß er für uns geboren, gestorben und begraben, auch von den Toten auferstanden sei, derselbige ist wiedergeboren oder neugeboren. Da ist einer ein neuer Mensch; denn da hast du solche Gedanken, die sonst kein Papist oder Türke hat. . . . Bleibst du nun in diesem Glauben, so ist der Heilige Geist da und taufet dich, stärkt und mehret dir den Glauben und gibt dir neuen Verstand ins Herz, er erweckt auch in dir heilige und neue Gedanken und Affekte, auf daß du anfähest, Gott zu lieben, und ablässest von allen gottlosen Sündeln und tuist von Herzen, was Gott haben will, liebest den Nächsten, meidest den Zorn, Haß und Neid.“¹⁷²⁾

Die guten Werke der Heiden.

Im vorstehenden ist auch die Frage bereits beantwortet, was von den guten Werken der Heiden zu halten sei. Die Frage hat viel Disputation hervorgerufen. Unter den guten Werken der Heiden oder der Ungläubigen überhaupt versteht man solche Handlungen, die, auf das äußere Werk (materia) gesehen, nach der Norm des göttlichen Gesetzes geschehen, das auch nach dem Sündenfall noch in den Herzen der Menschen geschrieben steht.¹⁷³⁾ Daß es solche Werke gibt, ist mit den Worten Röm. 2, 14 bezeugt: *φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιοῦσιν*. Auch Luther hebt hervor, daß solche

169) Röm. 12, 1.

170) Dietrich, Katechismus, St. Louiser Ausgabe, Fr. 142: „Gute Werke sind Handlungen, die da geschehen von Wiedergeborenen durch den Heiligen Geist, aus dem wahren Glauben, nach Gottes Gebot und Gesetz, allein zu Gottes Ehre und zur Bezeigung unserer schuldigen Dankbarkeit.“

171) Walch XIX, 1225 f.

172) St. L. VII, 1862. Luther (X, 407): „Verflucht und verdammt ist alles Leben, das ihm selbst zu Nutz und zugut gelebt und gesucht wird. Verflucht alle Werke, die nicht in der Liebe gehen.“ — Die Darlegung der Konfordinformel, daß nur die Christen Gott willig dienen: 643, 16. 17. So besonders oft die Apologie: Non diligimus, nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum; 107, 110; 109, 1 ff. usw.

173) Röm. 2, 15; 1, 32.

wie sie geführt werden,¹⁷⁹⁾ was sie opfern, nicht Gott, sondern den Teufeln opfern.¹⁸⁰⁾ Wir unterscheiden daher mit dem lutherischen Bekenntnis scharf zwischen Weltreich und christlicher Kirche. Im Weltreich sind die guten Werke der Heiden gut, auf dem Gebiet der christlichen Kirche sind sie S ü n d e. So durchweg das lutherische Bekenntnis;¹⁸¹⁾ und man muß sich wundern, daß in der christlichen Kirche eine andere Lehre sich ans Licht wagen durfte und darf. Klar und scharf stellt die Apologie die Sache aus der Schrift also dar: „Ist fleischlich gesinnet sein wider Gott, so sind wahrlich die besten guten Werke unrein und S ü n d e, die immer ein Adamskind tun mag. Item: Kann das Fleisch Gottes Gesetz nicht untertan sein, so sündiget wahrlich auch ein Mensch, wenn er gleich edle, schöne, köstliche gute Werke tut, die die Welt groß achtet. Die Widersacher sehen allein die Gebote an der andern Tafel Moses, die da auch von der äußerlichen Ehrbarkeit redet, welche die Vernunft besser vernimmt, und wollen wähnen, mit solchen äußerlichen guten Werken halten sie Gottes Gesetz. Sie sehen aber die erste Tafel nicht an, welche gebietet und von uns haben will, daß wir Gott herzlich sollen lieben, daran gar nicht wanken und nicht zweifeln sollen, daß Gott um der Sünde willen zürne, daß wir Gott herzlich fürchten sollen, daß wir uns gewiß in unsern Herzen sollen darauf verlassen, Gott sei nicht ferne, er erhöere unser Gebet usw. Nun sind wir, ehe wir durch den Heiligen Geist neugeboren werden, alle derart aus Adam, daß unser Herz in Sicherheit Gottes Zorn, Urteil und Dräuen verachtet, seinem Urteil und Strafen gehässig und feind ist. So nun alle Adamsfinder in so großen Sünden geboren werden, daß wir alle von Art Gott verachten, sein Wort, seine Verheißung und Dräuen in Zweifel setzen, so müssen wahrlich unsere besten guten Werke, die wir tun, ehe wir durch den Heiligen Geist neugeboren werden, sündliche und verdamnte Werke vor Gott sein, wenn sie gleich vor der Welt schön seien, denn sie gehen aus einem bösen, gottlosen, unreinen Herzen, wie Paulus sagt Röm. 14, 23: ‚Was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde.‘ Denn alle solche Werkheiligen tun Werke ohne Glaube, verachten Gott im Herzen und glauben als wenig, daß Gott sich ihrer annehme, als

179) 1 Kor. 12, 2.

180) 1 Kor. 10, 20.

181) A. C., Art. 18; Apol. 89, 16; 589, 7; 594, 26; 602, 59; 603, 61; 608, 85. Die Zitate der Konkordienformel im 2. Artikel aus den früheren Bekenntnisschriften und aus Luther: 595, 28 ff.

Die Qualität der guten Werke der Christen.

Wenn wir die guten Werke der Heiden auf geistlichem Gebiet oder dem Gebiet der Kirche Sünde nennen, so drängt sich wieder die Frage auf, wie es um die guten Werken der Christen stehe, weil eine Prüfung derselben die Tatsache ergibt, daß sie sowohl in bezug auf das Normiertsein durch Gottes Gebot als auch in bezug auf die Willigkeit der Gesinnung, aus der sie fließen, ein Defizit aufweisen. Was das Defizit in der Normierung betrifft, so enthält die Schrift nicht nur an die Christen gerichtete Warnungen vor der ἐδελοθυροσκέια,¹⁸⁶⁾ sondern wir erfahren aus der Schrift selbst auch die Tatsache, daß zum Beispiel Glieder der römischen Gemeinde irrtümlich¹⁸⁷⁾ die Enthaltung vom Fleisch- und Weingenuß zur rechten Gestalt ihres christlichen Wandels rechneten.¹⁸⁸⁾ Das tatsächliche Defizit in bezug auf die Willigkeit der Gesinnung liegt in dem Bekenntnis des Apostels vor: „Ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inneren Menschen. Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern.“¹⁸⁹⁾ Daß nun trotzdem die Werke der Christen gut genannt und sehr gelobt werden,¹⁹⁰⁾ kommt daher, daß die Christen im Glauben an die Vergebung der Sünden stehen und ihnen durch diesen Glauben fortwährend auch die Sünden vergeben werden, die ihren guten Werken noch hinsichtlich der mangelhaften Normierung und Willigkeit anhaften. Christi Versöhnungsblood, das die Person der Christen besprengt, besprengt eo ipso auch ihre Werke. Christi vollkommene Gerechtigkeit bedeckt wie die Person der Christen, so auch die Unvollkommenheit ihres Tuns.¹⁹¹⁾ Es ist daher eine schriftgemäße Terminologie, wenn zum Beispiel Baier gute Werke so definiert: „Was gute Werke zu guten Werken macht, wenn sie an sich betrachtet werden, ist ihre Übereinstimmung mit Gottes Gesetz; wenn sie aber betrachtet werden, insofern sie Gott gefallen, wiewohl sie dem Gesetz nicht genau

186) Kol. 2, 16—23.

187) Röm. 14, 14.

188) Röm. 14, 1 ff.

189) Röm. 7, 22. 23.

190) Röm. 15, 14; 1 Kor. 1, 7; Phil. 2, 12; Kol. 1, 4; 1 Theß. 1, 3; 2 Theß. 2, 3. 4.

191) 1 Joh. 2, 1. 2: παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.

Worte: „Alle wahren Christen sind so beschaffen, daß man mit einer dringenden Ermahnung sozusagen alles bei ihnen ausrichten kann. Gerade darum richten so viele Prediger so wenig bei ihren Christen aus, wenn sie zu guten Werken bewegen oder von unrechtem Wesen abbringen wollen, daß sie, anstatt“ (durch die erzeugte Barmherzigkeit Gottes) „zu ermahnen, fordern, gebieten, drohen und strafen. Sie ahnen nicht, welche mächtige Waffe sie haben und nicht gebrauchen. Rechtshaffene, wenn auch mit mancherlei Gebrechen behaftete Christen wollen ja Gottes Wort nicht verwerfen; sie wollen ja gern dem Leben, der für sie gestorben ist.“²⁰⁹⁾ Walther führt in diesem Zusammenhang auch Luthers Worte an: „Ein Gesetztreiber dringet mit Dräuen und Strafen; ein Gnadenprediger locket und reizet mit erzeugter göttlicher Güte und Barmherzigkeit, denn er mag keine unwilligen Werke und unlustigen Dienst; er will fröhliche und lustige Dienste Gottes haben. Wer sich nun nicht läßt reizen und locken mit solchen süßen, lieblichen Worten von Gottes Barmherzigkeit, uns in Christo so überschwenglich geschenkt und gegeben, daß er mit Lust und Liebe auch also tue Gott zu Ehren, seinem Nächsten zugute, der ist nichts, und ist alles an ihm verloren. Wie will der mit Gesetzen und Dräuen weich und lustig werden, der vor solchem Feuer himmlischer Liebe und Gnade nicht zerschmilzt und zerfließt? Es ist nicht Menschen Barmherzigkeit, sondern Gottes Barmherzigkeit, die uns gegeben ist, und die St. Paulus will von uns angesehen haben, uns zu reizen und zu bewegen.“²¹⁰⁾

Weil in unserer amerikanischen Kirche die Frage vom Quantum der Gaben für die Missionstätigkeit der Kirche, sonderlich anlässlich der sogenannten „Laienbewegung“, viel behandelt worden ist, so sollte auch die Dogmatik auf diesen Gegenstand eingehen. So ziemlich im ganzen Lande ist auf Kosten eines „Laien“ ein Buch verbreitet: *The Tithe*.²¹¹⁾ Darin wird die Tatsache beklagt, daß die Christen im „reichen Amerika“, auf die einzelne Person verreehnet, weniger als zwei Dollars jährlich für die Mission daheim und in den Heidenländern beitragen. Diese Tatsache sei für die Christen beschämend und für die Welt ein Ärgernis. Die Schuld daran wird an erster Stelle den theologischen Professoren zugeschrie-

209) Pastoral, S. 86.

210) St. L. XII, 318 f.

211) *The Tithe*. By Rev. E. B. Stewart. Introduction by Layman. The Winona Publishing Co. 1903. XXII and 82 pp.

Es ist aber ein Charakteristikum der christlichen Kirche, daß sie nichts gebietet, was nicht in der Schrift geboten ist. Nun gehört das Gebot vom Zehnten zu den gesetzlichen Ordnungen, die im Neuen Testament abgetan sind. Die Schrift Neuen Testaments ermahnt zwar oft zu reichlichem und unermüdllichem Geben, aber das Quantum und die näheren Umstände der Gaben gibt sie der christlichen Einsicht und Freiheit anheim. Sie sagt: „Wer da särglich säet, der wird auch särglich ernten; und wer da säet im Segen, der wird auch ernten im Segen. Ein jeglicher nach seiner Willfür“ (*ἕκαστος καθὼς προήρηται τῇ καρδίᾳ*, wie ein jeder es sich vornimmt in seinem Herzen), „nicht mit Unwillen oder aus Zwang.“²¹³⁾ Ferner: „Schaffet, daß ihr in dieser Wohlthat reich seid! Nicht sage ich, daß ich etwas gebiete“ (*κατ’ ἐπιταγὴν*, gebotweise), „sondern die- weil andere so fleißig sind, versuche ich eure Liebe, ob sie rechter Art sei. Denn ihr wisset die Gnade unsers HErrn Jesu Christi, daß, ob er wohl reich ist, ward er doch arm um eurerwillen, auf daß ihr durch seine Armut reich würdet. Und mein Wohlmeinen hierinnen“ (*γνώμην*, Meinung, im Gegensatz zu *ἐπιταγὴ*, B. 8) „gebe ich.“²¹⁴⁾ Bei diesen „glittering generalities“ läßt es der Apostel bewenden, wenn er etwas Bestimmtes erreichen will. Hiermit stimmt, was Luther sagt: „Im Alten Testament war geboten, daß sie über alle jährlichen Zehnten, so man den Lebten gab, mußten alle drei Jahre einen sonderlichen Zehnten beilegen für die Armen, Witwen und Waisen usw. Nun, solches Geben ist im Neuen Testament mit Namen nicht bestimmt noch mit Gesetzen gesagt; denn es ist eine Zeit der Gnade, da jedermann freiwillig solches zu tun ermahnt wird, wie Paulus spricht Gal. 6, 6: „Wer unterrichtet wird mit dem Wort, der teile mit allerlei Gutes dem, der ihn unterrichtet.“²¹⁵⁾ Den Grund, weshalb das Quantum der Gaben im Neuen Testament den Christen überlassen und die gesetzliche Bestimmung desselben abgetan ist, gibt die Schrift mit den Worten an: „Solange der Erbe ein Kind ist, so ist zwischen ihm und einem Knechte kein Unterschied, ob er wohl ein Herr ist aller Güter, sondern er ist unter den Vormündern und Pflegern bis auf die bestimmte Zeit vom Vater. Also auch wir, da wir Kinder

ein falscher Prophet sei, welches geschehen würde, so wir uns besserten und unsers HErrn Wort und sein teures Blut und Sterben anders ehrten, denn bisher geschehen.“ (Vgl. IX, 1200 ff.; XI, 301.)

213) 2 Kor. 9, 6. 7.

214) 2 Kor. 8, 7—10.

215) St. L. XII, 337.

10. Der Lohn der guten Werke.

Die Schrift redet nicht bloß von einem Lohn (*μισθός*),²²²⁾ sondern auch von einem großen Lohn (*μισθός πολὺς*)²²³⁾ der guten Werke der Christen. Man darf sich daher den Gebrauch des Wortes „Lohn“ wegen des Mißbrauchs, der mit diesem Wort getrieben wird, nicht verbieten lassen. Um bei der Schrift zu bleiben, lehren wir daher unge scheut öffentlich und sonderlich, daß Gott die guten Werke der Christen belohnt, schon hier in der Zeit, besonders aber in der Ewigkeit.²²⁴⁾ Die Welt hat nicht die Gnade, sagt Luther,²²⁵⁾ daß sie die guten Werke der Christen, zum Beispiel ihre Predigt des Evangeliums in der Welt, ihr Gebet und ihre Fürbitte, erkennt und belohnt. Im Gegenteil, die Christen werden gerade ihrer besten Werke wegen von der Welt gehaßt und verfolgt.²²⁶⁾ Unter diesen Umständen kann Gott es nicht lassen, sich der guten Werke der Christen mit einem Lohn anzunehmen.

Aber dieser Lohn — so belehrt uns die Schrift weiter — ist streng als Gnadenlohn aufzufassen. Wer auf Grund seiner Werke eine Rechnung bei Gott einreicht, reicht damit sein Gesuch um Entlassung aus dem Reiche Gottes ein, weil im Reiche Gottes nur Gnade gilt. Diese doppelte Wahrheit, daß Gott die Werke der Christen belohnt, daß aber der Lohn nicht ein Pflicht- oder Rechtslohn, sondern ein Gnadenlohn ist, kommt besonders klar und scharf Matth. 19, 27—20, 16 zum Ausdruck. In dieser Stelle wirft Petrus die Lohnfrage auf. Petrus erinnert den Herrn an die Tatsache, daß sie, die Jünger, im Unterschiede von dem Jüngling, der seine Güter nicht verlassen wollte, alles verlassen haben und dem Herrn nachgefolgt sind. Petrus stellt daher die Frage: „Was wird uns dafür (*τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*)?“ Darauf antwortet der Herr zweierlei: 1. daß alle ihm, Christo, getanen Werke²²⁷⁾ Lohn, und zwar einen großen Lohn, finden;²²⁸⁾ 2. daß aber die Erhebung eines Rechtsanspruchs auf Grund der Werke aus Ersten Letzte, das heißt, aus Kindern der Gnade Kinder der Ungnade macht, denen der Lohn

222) 1 Kor. 3, 8.

223) Matth. 5, 12; Luk. 6, 23. 35.

224) 1 Tim. 4, 8; Luk. 14, 14.

225) Zu Gal. 3, 22. (St. L. IX, 443; Erl., lat., II, 100.)

226) Wegen der Predigt des Evangeliums werden die Apostel gestäupt, Apost. 5, 40. — Röm. 8, 36; 1 Kor. 4, 13.

227) Matth. 19, 29: *ἐνεκεν τοῦ ὀνόματός μου*.

228) Matth. 19, 29: *πᾶς ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν . . . ἑκατονταπλασίονα* [andere Lesart: *πολλαπλασίονα*] *λήψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει*.

einigermassen weiß, was Christentum ist. Ein Christ ist ein Christ nicht durch irgendeinen Glauben, sondern durch den Glauben, der „auf lauter Gnade bauet“, das heißt, dafürhält, daß Gott ihm Gerechtigkeit, ewiges Leben und alles aus Gnaden um Christi willen, ohne Verdienst der Werke gibt. Wenn nun jemand auf Grund seiner Werke eine Lohnforderung bei Gott einreicht, so gibt er damit den Glauben, durch den er ein Christ ist, auf. So gewiß der Gnadenlohn sich mit dem Glauben an die Gnade nicht nur verträgt, sondern den Glauben an die Gnade noch stärkt,²³¹⁾ so gewiß ist die Forderung eines Rechtslohnes der Tod des Glaubens an die Gnade. Wir halten daher auch fest, daß ein Christ, insofern er ein Christ oder ein neuer Mensch ist, gar nicht auf den vom christlichen Standpunkt aus ungeheuerlichen Gedanken kommt, sich auf Grund seiner Werke Gott gegenüber auf den Rechtsstandpunkt zu stellen. Davon hält ihn auch ein Blick auf die Qualität seiner Werke ab. Er sieht nämlich, daß seine Werke mit Sünden besetzt sind²³²⁾ und der göttlichen Vergebung bedürfen, damit sie ihn nicht verdammen. Wie sollte er also dazu kommen, für seine Werke einen Verdienstlohn zu fordern!²³³⁾ Davon hält ihn auch der Gedanke an die *causa efficiens* seiner guten Werke ab. Freilich, er, der Christ, tut die Werke. Aber er tut sie nicht aus seiner natürlichen Art. Gott ist es, der mit seiner göttlichen Gnade und Kraft die Werke in ihm und durch ihn wirkt. Was aus seiner eigenen natürlichen Art stammt, ist nur Hinderung und Befleckung der Werke. Wenn Gott dennoch die Werke belohnt, so krönt er damit sein eigenes Werk im Christen. Wie käme also ein Christ, als Christ, dazu, auf Grund seiner guten Werke Gott sich tributpflichtig machen zu wollen!²³⁴⁾

231) Weil der Lohn rein aus Gnaden um Christi Verdienstes willen gegeben wird. Chemnik, Examen, p. 185. Der Gnadenlohn, auch in leiblichen Dingen, schiebt die Gnade Gottes in Christo nicht in den Hintergrund, sondern rückt sie noch mehr in den Gesichtskreis.

232) Chemnik bemerkt zu Jes. 64, 6 („Alle unsere Gerechtigkeit ist wie ein unflätig Kleid“): Non de lapsibus, sed de bonis operibus loquitur propheta. (Examen, p. 187.)

233) Quenstedt (II, 1421): An potest postulare a Deo solutionem debitorum, qui quotidie debet petere a Deo: *Dimitte nobis debita nostra?* An meretur *praemium* aeternum, qui quotidie deprecatur *poenam* aeternam? Aut qua fronte potest ostentare *merita*, cui petenda semper est *venia?*

234) Chemnik (Examen, p. 188): Non sumus idonei ex nobis ipsis, 2 Cor. 3, sed Deus est, qui operatur in nobis et ut velimus et ut faciamus

befestigt und bewahret, daß man nicht nach dem Pfennig sehe, sondern auf die Güte des Hausvaters, welche gleich und einerlei ist über Hohe und Niedrige, Erste und Letzte, über Heilige und Sünder, und sich derselben keiner mehr rühmen oder trösten oder vermessen kann denn der andere; denn er ist nicht allein der Juden Gott, sondern auch der Heiden, ja aller zumal, wie sie auch sind oder heißen.“

Daß eine semipelagianisch-synergistische Theologie sich nicht in diesen Sinn der warnenden Worte: „Die Ersten werden die Letzten, und die Letzten werden die Ersten sein“ finden kann,²³⁵⁾ ist nur natürlich, weil sie den christlichen Gnadenbegriff aus der Theologie dadurch prinzipiell ausgeschaltet hat, daß sie die Entstehung des Glaubens und das Bleiben im Glauben von aliquid in homine (vom richtigen Verhalten, Selbstentscheidung, Selbstsetzung usw.) abhängig sein läßt. Darum kann Thiele auch von den modernen positiven Theologen berichten: „Das lutherische Dogma, quod bona opera penitus excludenda sint, non tantum cum de iustificatione fidei agitur, sed etiam cum de salute nostra aeterna disputatur (F. C. 531, 7), halten heutzutage nur noch wenige Lutheraner fest.“²³⁶⁾ Sind aber neben der Gnade Gottes gute Werke zur Erlangung der Seligkeit nötig, so ist damit die Gnade und also auch der Gnadenlohn aus der christlichen Lehre ausgeschieden und an seine Stelle prinzipiell der Verdienstlohn gesetzt. Ebenso vergeblich ist es, mit den Römischen die Frage zu behandeln, ob der Lohn der guten Werke ein Gnadenlohn oder ein Verdienstlohn sei, weil die römische Lehre vom Wege zur Seligkeit darin ihr Wesen hat, daß gute Werke die Rechtfertigung und die Seligkeit „wahrhaft verdienen“ (vere mereri).²³⁷⁾ Die Römischen sind nur darüber untereinander uneins, ob die guten Werke die Seligkeit halb oder ganz „wahrhaft“ verdienen. Das Tridentinum verteilt die Erlangung der Seligkeit auf Christi Verdienst und auf das Verdienst der Werke.²³⁸⁾ Eine Anzahl römischer Theo-

235) Meyer 3. B. findet in der Warnung Christi den Gedanken ausgedrückt, daß es nur wenige im Reiche Gottes zu einer erstklassigen Leistung und Belohnung bringen; Lange 3. St., daß es im Reiche Gottes nicht sowohl auf extensive als intensive Tätigkeit ankomme; Nösgen 3. St., daß der Lohn durch die Treue bedingt sei. Das sind lauter Deutungen, die im direkten Gegensatz zum Kontext stehen.

236) RG. 3 XXI, 120.

237) Trident., sess. VI, cap. 16 und can. 32.

238) Trident., sess. VI, cap. 16: Ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tanquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa et tanquam merces ex

mit denen man „wirklich“ (vere) die Seligkeit verdienen will, sind nicht „in Gott“, sondern wider Gott getan.²⁴³⁾ Solche Werke werden auch nicht belohnt, sondern liegen unter Gottes Fluch.²⁴⁴⁾ Auch geschehen solche Werke nicht von „lebendigen Gliedern Christi“, sondern von solchen, die Christum verloren haben²⁴⁵⁾ oder überhaupt noch nicht Glieder am Leibe Christi geworden sind.²⁴⁶⁾ Die Sachlage ist also diese: Solange ein Mensch mit seinen Gedanken noch extra muros ecclesiae steht, das heißt, noch nicht erkannt hat, daß der Mensch aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben, ohne Werke im Besitz der Seligkeit ist, so lange denkt er, wenn von einem Lohn der guten Werke die Rede ist, stets nur an einen Verdienstlohn und nicht an einen Gnadenlohn. Sobald aber jemand durch das Evangelium christliche Gedanken überkommen hat, das heißt, die Vergebung der Sünden und die Seligkeit glaubt, die Christus vollkommen erworben hat und im Evangelium darbietet, nehmen auch seine Gedanken vom Lohn der guten Werke christliche Gestalt an, nämlich, daß der Lohn immer nur ein Gnadenlohn sein könne, wie Christus so gewaltig in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg einschärft. Daher sagt auch die Apologie: „Wir streiten nicht um das Wort ‚Lohn‘. Wenn die Widersacher zugeben, daß wir durch den Glauben um Christi willen gerecht geachtet werden, und daß die guten Werke um des Glaubens willen Gott gefallen, so werden wir nachher um das Wort ‚Lohn‘ nicht großen Streit führen. Wir bekennen, daß das ewige Leben ein Lohn sei, weil es etwas ist, das uns zukommt (res debita) wegen der Verheißung, nicht wegen unserer Verdienste. . . . Weiter sagen wir, daß die guten Werke wahrlich verdienstlich und meritoria sein. Nicht daß sie Vergebung der Sünden uns sollten verdienen oder vor Gott gerecht machen. Denn sie gefallen Gott nicht, sie geschehen denn von denjenigen, welchen die Sünden schon vergeben sind. Sie sind auch nicht wert des ewigen Lebens, sondern sie sind verdienstlich zu andern Gaben, welche in diesem und nach diesem Leben gegeben werden.“²⁴⁷⁾

In welchem Sinne die Schrift von einem Lohn der guten Werke redet, legt Luther so dar:²⁴⁸⁾ „Am Ende ist noch überblieben zu handeln eine Frage, weil wir in dieser Predigt gehört

243) Röm. 10, 3.

244) Gal. 3, 10.

245) Gal. 5, 4.

246) Röm. 9, 31. 32.

247) Apol. 147, 241. 246.

248) In seiner Erklärung der Kapitel 5, 6 und 7 des Matthäusevangeliums, St. L. VII, 666 ff.

haben, daß Christus so hart dringt auf die Werke, da er sagt Kap. 5, 3. 7: „Die Armen sollen das Himmelreich haben“; „die Barmherzigen sollen Barmherzigkeit erlangen“; item B. 12: „Es soll ihnen im Himmel belohnet werden, die um seinetwillen Verfolgung leiden.“ Und was des mehr hernach ist im Ende des 5. Kapitels, B. 46: „So ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für einen Lohn haben?“ Und im 6. Kapitel, B. 4, vom Almosen, Fasten und Beten: „Dein Vater, der in das Verborgene siehet, wird dir's vergelten öffentlich.“ Aus welchen Sprüchen schließen die unverständigen, falschen Prediger, daß man durch unser Werk und Tun ins Himmelreich komme und selig werde, und bauen danach darauf ihre Stifter, Klöster, Wallfahrten, Messen usw. — Wiewohl aber diese Frage ein wenig scharf ist und mehr gehört in die Schule unter die Gelehrten denn auf den Predigtstuhl für den einfältigen, gemeinen Mann, doch, weil es so oft im Text vorfällt, müssen wir's nicht gar übergehen und ja etwas davon sagen. Denn es ist ja not, daß ein jeglicher ein wenig einen Unterschied wisse unter der Gnade und Verdienst. Denn die zwei leiden sich nicht miteinander. Wo man Gnade predigt, kann man wahrlich nicht Verdienst predigen; und was Gnade ist, das kann nicht Verdienst sein, sonst wäre Gnade nicht Gnade, spricht St. Paulus Röm. 11, 6. Das hat ja keinen Zweifel. Darum wer die zwei untereinander mengt, der macht die Leute irre und verführt beide, sich und die ihm zuhören. . . . Darum sollten wir unsere Lehre festiglich halten, daß wir kein Werk überall lassen zu dem Stück kommen, Gottes Schuld und Gnade zu erlangen, von Sünden los zu werden und ins Himmelreich zu kommen. Da soll kurzum mein Verdienst nichts sein. Und wo man's dazu will brauchen, soll ich's nur mit Füßen treten und zum leidigen Teufel in die Hölle verdammen, als das meinen Glauben hindern will und Christum verleugnet. . . . Was sagst du aber dazu, daß so viel Sprüche sind von dem Lohn und Verdienst? Dazu sagen wir jetzt also für die Einfältigen, daß es eitel Tröstungen sind für die Christen. Denn wenn du nun ein Christ bist worden und hast einen gnädigen Gott und Vergebung der Sünde, beide der vergangenen, und die noch täglich in dir stecken, so wird sich's gewißlich so schicken, daß du viel tun und leiden mußt um des Glaubens und deiner Taufe willen. Denn der leidige Teufel samt der Welt und dem Fleisch wird sich an dich hängen und dich allenthalben zerplagen, wie er durch diese drei

mit denen man „wirklich“ (vere) die Seligkeit verdienen will, sind nicht „in Gott“, sondern wider Gott getan.²⁴³⁾ Solche Werke werden auch nicht belohnt, sondern liegen unter Gottes Fluch.²⁴⁴⁾ Auch geschehen solche Werke nicht von „lebendigen Gliedern Christi“, sondern von solchen, die Christum verloren haben²⁴⁵⁾ oder überhaupt noch nicht Glieder am Leibe Christi geworden sind.²⁴⁶⁾ Die Sachlage ist also diese: Solange ein Mensch mit seinen Gedanken noch extra muros ecclesiae steht, das heißt, noch nicht erkannt hat, daß der Mensch aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben, ohne Werke im Besitz der Seligkeit ist, so lange denkt er, wenn von einem Lohn der guten Werke die Rede ist, stets nur an einen Verdienstlohn und nicht an einen Gnadenlohn. Sobald aber jemand durch das Evangelium christliche Gedanken übernommen hat, das heißt, die Vergebung der Sünden und die Seligkeit glaubt, die Christus vollkommen erworben hat und im Evangelium darbietet, nehmen auch seine Gedanken vom Lohn der guten Werke christliche Gestalt an, nämlich, daß der Lohn immer nur ein Gnadenlohn sein könne, wie Christus so gewaltig in dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg einschärft. Daher sagt auch die Apologie: „Wir streiten nicht um das Wort ‚Lohn‘. Wenn die Widersacher zugeben, daß wir durch den Glauben um Christi willen gerecht geachtet werden, und daß die guten Werke um des Glaubens willen Gott gefallen, so werden wir nachher um das Wort ‚Lohn‘ nicht großen Streit führen. Wir bekennen, daß das ewige Leben ein Lohn sei, weil es etwas ist, das uns zukommt (res debita) wegen der Verheißung, nicht wegen unserer Verdienste. . . . Weiter sagen wir, daß die guten Werke wahrlich verdienstlich und meritoria sein. Nicht daß sie Vergebung der Sünden uns sollten verdienen oder vor Gott gerecht machen. Denn sie gefallen Gott nicht, sie geschehen denn von denjenigen, welchen die Sünden schon vergeben sind. Sie sind auch nicht wert des ewigen Lebens, sondern sie sind verdienstlich zu andern Gaben, welche in diesem und nach diesem Leben gegeben werden.“²⁴⁷⁾

In welchem Sinne die Schrift von einem Lohn der guten Werke redet, legt Luther so dar:²⁴⁸⁾ „Am Ende ist noch überblieben zu handeln eine Frage, weil wir in dieser Predigt gehört

243) Röm. 10, 3.

244) Gal. 3, 10.

245) Gal. 5, 4.

246) Röm. 9, 31. 32.

247) Apol. 147, 241. 246.

248) In seiner Erklärung der Kapitel 5, 6 und 7 des Matthäusevangeliums, St. 2. VII, 666 ff.

Kapitel genug gezeigt hat, daß dir möchte die Welt zu enge werden. Wenn er uns nun ließe darin stecken ohne Wort und Trost, so sollten wir darüber verzweifeln und sagen: Wer will ein Christ sein, predigen und gute Werke tun? Sieht man doch, wie es ihnen geht und die Welt sie mit Füßen tritt, lästert und schändet, alle Schalkheit und Lücke beweist und nimmt ihnen endlich Ehre, Leib und Gut; und er heißt mich nicht anders denn arm, betrübt, hungrig, sanftmütig, friedlich, leidend und verfolgt sein; soll es denn ewig so währen und nicht einmal anders werden? — Da muß er nun herausfahren, trösten und stärken und sagen: Ihr seid nun in der Gnade und Gottes Kinder; ob ihr nun darüber in der Welt leiden müßt, des erschreckt nicht, sondern haltet fest und lasset euch nicht müde noch weich machen, was euch unter Augen stößt, sondern tue ein jeglicher, was er tun soll; ob's ihm drüber übel geht, das soll ihm nicht schaden, und wisse, daß das Himmelreich sein ist und soll ihm reichlich bezahlt werden. Je, wie bezahlt? Haben wir's doch zuvor, durch Christum, ohne und vor allem unserm Tun. Also, wie St. Paulus sagt: daß Gott will einen großen, hellen Stern aus dir machen und eine sonderliche Gabe geben, auch in diesem Leben. Denn ein Christ kann auch hier auf Erden so viel bei Gott durch sein Gebet und gute Werke erlangen, daß er eines ganzen Landes schone, Kriege, teure Zeit, Pestilenz wegnehme usw. . . . Nicht daß das Werk seiner Würde halben so köstlich sei, sondern darum, daß er's verheißen hat uns zu Stärke und Trost, daß wir nicht denken, daß unsere Arbeit, Plage und Elend verloren und vergessen sei. . . . Daher gehören die feinen Sprüche und Vermahnungen, als Hebr. 10, 35: *Magnam habetis remunerationem etc.*, 'Lasset euch euer Vertrauen nicht entfallen, welches eine große Belohnung hat'. Und Christus Matth. 19, 29: 'Es ist niemand, der da verläßt Haus oder Bruder oder Schwester oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kind, der nicht hundertfältig wieder empfahe jetzt in dieser Zeit und in der zukünftigen Welt das ewige Leben' usw. Also spricht er auch hier: *Merceres vestra magna est in coelo*, 'Es wird euch im Himmel wohl belohnet werden'. Damit er zeigt, daß sie das Himmelreich schon bereits haben und doch dasselbe desto herrlicher haben sollen, wenn es nun offenbart wird. . . . So lerne nun auf solche Sprüche antworten, wo vom Verdienst und Lohn steht: Ich höre wohl, daß Christus spricht: 'Selig sind die Armen, denn sie sollen das Him-

werke ins Licht. Er sagt, daß „außerhalb des Artikels von der Rechtfertigung“ die guten Werke niemand genugsam preisen könne.²⁵¹⁾ Luther schreibt²⁵²⁾ gegen Wiedertäufer seiner Zeit: „Siehe, wie fein sie von guten Werken lehren, sprechen, sie geben ihre guten Werke um einen Groschen. Damit wollen sie unsere Affen sein und uns nachlehren, weil sie gehört haben, daß wir lehren, gute Werke machen nicht fromm, tilgen auch die Sünde nicht, verjöhnen auch Gott nicht. Über solches tut hie der Teufel seinen Zusatz und verachtet die guten Werke so gar, daß er sie alle um einen Groschen verkaufen will. Da lobe ich Gott, meinen Herrn, daß der Teufel sich selbst in seiner Klugheit so schändlich muß beschmeißen und betören. Wir lehren also, daß Gott verjöhnen, fromm machen, Sünde tilgen sei so hoch, groß, herrlich Werk, daß es allein Christus, Gottes Sohn, tun müsse, und sei eigentlich ein lauter, bloß, sonderlich Werk des einigen rechten Gottes und seiner Gnade, dazu unsere Werke nichts sind noch vermögen. Aber daß darum gute Werke sollten nichts sein oder eines Groschen wert sein, wer hat es je gelehrt oder gehört ohne jetzt aus dem Lügenmaul des Teufels? Ich wollte meiner Predigten eine, meiner Vektionen eine, meiner Schriften eine, meiner Vaterunser eins, ja, wie kleine Werke ich immer getan oder noch tue, nicht für der ganzen Welt Güter geben; ja, ich achte es teurer denn meines Leibes Leben, das doch einem jeden lieber ist und sein soll denn die ganze Welt; denn ist's ein gut Werk, so hat's Gott durch mich und in mir getan. Hat's Gott getan, und ist es Gottes Werk, was ist die ganze Welt gegen Gott und sein Werk? Ob ich nun wohl durch solche Werke nicht fromm werde — denn das muß zuvor geschehen durch Christi Blut und Gnade ohne Werke —, dennoch ist's Gott zu Lob und Ehren geschehen, dem Nächsten zu Nutz und Heil, welches keines man mit der Welt Gut bezahlen oder vergleichen kann. Und diese feine Rotte nimmt einen Groschen dafür! Ach, wie fein hat sich der Teufel hier verborgen! Wer könnte ihn doch hier nicht greifen?“

Luthers Hymnus auf den Wert der guten Werke ist vollkommen schriftgemäß. Hier ist nur zusammenzustellen, was bereits

251) Zu Gal. 3, 22. St. L. IX, 442 f. Erl., lat., II, 100: Extra causam iustificationis nemo potest bona opera a Deo praecepta satis magnifice commendare. Quis enim vel unius operis, quod Christianus ex fide et in fide facit, utilitatem et fructum satis praedicare potest? Est enim pretiosius quam coelum et terra.

252) St. L. XIV, 310 f.

gute Werke mit allem Fleiß zu lehren.²⁶³⁾ Gute Werke sind der Endzweck des Lebens der Christen in dieser Welt. Sobald ein Mensch zum Glauben an Christum gekommen ist, gehört er nicht mehr in diese Welt. Seine eigentliche Heimat ist im Himmel.²⁶⁴⁾ Gott aber läßt ihn noch in dieser Welt, damit er ihm in seinem Reiche, sonderlich zur Predigt des Evangeliums in der Welt, diene.

12. Das Papsttum und die guten Werke.

Bekanntlich stellt sich das Papsttum vor Kirche und Welt²⁶⁵⁾ als der große Protektor der Heiligung und der guten Werke dar.²⁶⁶⁾ Die römische Polemik gegen die Reformation spitzt sich immer wieder auf den Punkt zu, daß durch die Gnadenlehre der Kirche der Reformation „Heiligung und gute Werke abgetan würden“. So von neueren Papisten auch Möhler²⁶⁷⁾ und Gibbons.²⁶⁸⁾ Schon in der Wormser kaiserlichen Reichsacht vom Jahre 1521 heißt es: Luther „lehrt ein frei, eigentwillig Leben, das von allen Gesetzen ausgeschlossen und ganz viehisch“.²⁶⁹⁾ Luther bemerkt dazu: „Schändlich lautet es, daß Kaiser und Fürsten öffentlich mit Lügen umgehen.“²⁷⁰⁾ Nicht Luther mit seiner biblischen Gnadenlehre, sondern die Sekte des Papstes mit ihrer Werklehre tut die guten Werke ab. Die Sachlage ist diese: Indem das Papsttum die christliche Rechtfertigungslehre mit dem Interdikt belegt,²⁷¹⁾ verbannt es eo ipso auch die guten Werke, weil gute Werke in jedem Fall nur als Folge und Wirkung der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke in Existenz treten.²⁷²⁾ Wenn es unter dem Papsttum noch einzelne Seelen gibt, bei denen sich tatsächlich Heiligung und gute Werke finden, so sind das die Leute, welche wider das Verbot der „Kirche“ das Evangelium von der Vergebung der Sünden ohne des Gesetzes Werke glauben.²⁷³⁾

263) Tit. 3, 8. 14; 1 Tim. 6, 17 ff.

264) Phil. 3, 20; Joh. 5, 24.

265) Auch vor der Welt, und zwar mit Erfolg, quia homines naturaliter ita iudicant Deum per opera placandum esse. Nec videt ratio aliam iustitiam quam iustitiam legis civiliter intellectae. (Apol. 151, 272.)

266) Vgl. Cardinal Gibbons von Baltimore in *The Faith of Our Fathers*, chap. III, p. 35 ff.

267) Symbolik 5, S. 208 ff.

268) A. a. O., S. 49.

269) Abdruck der Reichsacht. St. L. XV, 2274 ff. 2281.

270) St. L. XV, 2275.

271) Tridentinum. Sess. VI. can. 11. 12.

272) Röm. 12, 1; Gal. 2, 20; Röm. 7, 5. 6; 6, 40; 8, 3. 4.

273) Apol. 151, 269—271.

Papsttum und seine echten Glieder sind wegen der Verwerfung des Evangeliums prinzipiell nicht auf gute, sondern immer nur auf böse Werke angelegt. Man kann nicht Wasser schöpfen, nachdem man die Quelle verstopft hat. Ebensovienig kann man das Evangelium verwerfen und dabei doch noch gute Werke tun. Von allen Werken, die Menschen tun, gilt das "worthless if detached", nämlich wenn die Werke von dem Glauben an das Evangelium losgelöst sind. Sodann: wo nicht der Glaube an das Evangelium im Herzen wohnt, da hat der Teufel sein Werk,²⁸⁰⁾ und der treibt unablässig zu bösen Werken. Wir gewahren daher auch am Papsttum und seinen echten Gliedern die folgenden Werke: Anstatt das Evangelium zu loben, verfluchen sie es;²⁸¹⁾ anstatt die Lehrer und Bekenner des Evangeliums zu hören und zu ehren, wie Gottes Wort fordert,²⁸²⁾ schänden sie dieselben als Abtrünnige und Reher,²⁸³⁾ und wo sie die Macht dazu haben, verfolgen sie auch das Evangelium und seine Bekenner mit äußerer Gewalt.²⁸⁴⁾

280) Eph. 2, 2.

281) Tridentinum. Sess. VI, can. 11. 12. 20.

282) Lut. 10, 16; Joh. 13, 20; Phil. 2, 29.

283) In der Reichsacht heißt Luther „nicht ein Mensch“, sondern „der böse Feind in Gestalt eines Menschen mit angenommener Mönchskutte“ (St. R. XV, 2282) und in der Pannbulle „ein wild hauend Schwein aus dem Walde und ein sonderlich wild Tier“ (St. R. XV, 1427). Luthers „Gedächtnis“ soll „gänzlich aus der Gesellschaft der Christgläubigen ausgetilgt werden“ (a. a. O., 1452).

284) In der Pannbulle „gebietet“ Leo X. „allen und jeden Fürsten, Königen, Kaisern, Kurfürsten, Herzogen, Markgrafen, Grafen, Freiherren, Hauptleuten, Geleitsleuten, Junkern, Kommünen, Universitäten, Gewalten, Städten, Länden, Schlössern und Gegenden oder ihren Einwohnern und Bürgern und allen und jeden Obberührten durch die ganze Welt, . . . daß sie oder ein jeder von ihnen bei allen und jeden Pönen gedachten Martinum, seine Beipflichter, Anhänger, Halter und Günstigen, persönlich fassen und gefangen bis auf unser Ansuchen halten und uns übersenden. Dagegen sie für ein so gutes Werk von uns und dem Apostolischen Stuhl eine würdige Belohnung und Vergeltung erlangen sollen“. (A. a. O., 1453 f.) In der Reichsacht gebietet Karl V. „allen und jeden besonder, bei den Pflichten, damit ihr uns und dem heiligen Reiche verwandt seid“, „daß ihr sämtlich und sonderlich . . . den vorgemeld'ten Martin Luther nicht hauset, höset, ähet, tränket noch enthaltet, noch ihm weder mit Worten noch Werken heimlich noch öffentlich keinerlei Hilfe, Anhang, Beistand noch Vorschub beweiset, sondern, wo ihr ihn alsdann ankomen und betreten und des mächtig sein mögt, ihn gefänglich annehmet und uns wohl bewahret zusendet . . . und ihr um solch heilig Werk, auch euer Mühe und Kosten ziemlich Ergöglichkeit empfangen werdet“. (A. a. O., 2286.) Luther

sich bringt.²⁸⁹⁾ Sinegen gestaltet sich ein römisch dirigiertes Leben also: Nachdem Rom das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo durch ein Anathema aus dem Wege geschafft hat, weist es die Seelen an, auf dem Wege der eigenen Heiligkeit und Werke Gnade und Seligkeit zu suchen und zu verdienen.²⁹⁰⁾ Das Gros der seiner Pflege Anvertrauten wird auf das „zweite Brett“ (secunda tabula) der von ihm erfundenen Buße (contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis) gesetzt,²⁹¹⁾ auch auf Reisen nach Rom, Lourdes und an andere „Gnadenorte“ geschickt.²⁹²⁾ Eine Elite wird im Kloster untergebracht, um durch Befolgung der ebenfalls erfundenen consilia evangelica sich selbst die Seligkeit zu verdienen und einen überschuß von guten Werken (opera supererogationis) an andere abgeben zu können. Weil aber auf die ganze Prozedur doch kein sicherer Verlaß ist,²⁹³⁾ so wird zur Vollendung der „Heiligung“ das Fegfeuer dargeboten.²⁹⁴⁾ In Summa: Wie Roms Rechtfertigungslehre das Gegenteil der christlichen Lehre ist, so ist auch ein von Rom dirigiertes Leben das gerade Gegenteil des in der Schrift gezeichneten Christenlebens.

Die Klimax der römischen Verfehrung der Heiligung und der guten Werke tritt uns im Jesuitenorden entgegen. In diesem Orden gilt die Bestimmung, daß auch Sünden aufhören, Sünden zu sein, und zu guten Werke im eminenten Sinne werden, wenn der Ordensobere die Sünden befiehlt, und die Ordensglieder sie in schuldigem Gehorsam vollbringen. Die Worte lauten im Institutum des Ordens:²⁹⁵⁾ „Es hat uns im Herrn gut geschienen, . . . daß keine Konstitutionen, Deklarationen oder irgendeine Lebensregel die Verbindlichkeit zu einer Tod- oder läßlichen Sünde mit sich bringe,

289) Röm. 15, 16; 1 Kor. 7, 20 ff.; Kol. 3, 23. 24; Eph. 6, 7; 1 Tim. 2, 15. Hier ist wieder an Luthers klassische Beschreibung eines Christenlebens in den verschiedenen Ständen auf Erden zu erinnern, St. L. IX, 952 ff. „Ist der Christ ein Knecht, so ist er fröhlich und guter Dinge; wenn er ins Holz fährt, auf den Acker reitet, so singt er.“

290) Tridentinum. Sess. VI, can. 32.

291) Tridentinum. Sess. VI, cap. 14. Vgl. Luther XIX, 54 f.; XI, 720 f.

292) Vgl. Luther über das „lügenhaftige, schändliche Narrenspiel des Teufels, das sie [die Römischen] mit dem Heiligtum und Wallfahrten getrieben haben“. (St. L. XVI, 1661.)

293) Tridentinum. Sess. VI, cap. 14. 9.

294) Tridentinum. Sess. VI, can. 30. Vgl. Luther über den „lästerlichen Betrug des Fegfeuers, damit sie auch alle Welt verräterlich genarret und fälschlich erschreckt haben“. (St. L. XVI, 1653 f.)

295) Institutum societatis Iesu, auctoritate congregationis generalis 18. auctum et recusum. Pragae 1757. Vol. I, p. 414 sq.

Dinge, welche auf dem Gebiet des Staats und des bürgerlichen Lebens liegen, beurteilt der einzelne nach dem Licht der Vernunft oder dem „natürlichen Recht, des alle Vernunft voll ist“.³⁰⁰⁾ Es ist zugunsten der römischen Forderung, auf das eigene Urteil zu verzichten, eingewendet worden, daß auch G o t t das sacrificium intellectus et voluntatis fordern und die Christen es leisten, wie aus 2 Kor. 10, 5 hervorgehe: „Wir nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi“, *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ*. Dagegen ist zu sagen, daß G o t t und sein Wort und der P a p s t und sein Wort durchaus verschiedene Dinge und Autoritäten sind. Dadurch, daß der Papst sein eigenes Wort neben Gottes Wort und eo ipso ü b e r Gottes Wort stellt, handelt er als Anti-

Antwort geben und Grund anzeigen unsers Glaubens. Wenn du sterben sollst, werde ich nicht bei dir sein, der P a p s t auch nicht. Wenn du nun nicht weißt den Grund deiner Hoffnung und sprichst: Ich glaube, wie die Konzilia, der Papst und unsere Väter geglaubt haben, so wird der Teufel antworten: Ja wie, wenn sie irrten? so hat er gewonnen und reißt dich in die Hölle hinein. Darum müssen wir wissen, was wir glauben, nämlich, was G o t t e s W o r t ist, nicht was der Papst oder Konzilia sehen oder sagen. Denn du mußt mitnichten auf M e n = s c h e n trauen, sondern auf das b l o ß e Wort Gottes. . . . Darum sollst du also sagen: Was frage ich danach, was der oder dieser glaubt oder beschließt; wenn's Gottes Wort nicht ist, will ich's nicht hören. Ja, sprichst du, es ist ein verwirrt Ding um den Glauben, daß niemand weiß, was man glauben soll; darum muß man warten, bis es beschlossen werde, wes man sich halten soll. Antwort: So wirst du auch dieweil zum Teufel fahren. Denn wenn es an die Züge geht und du sterben sollst und nicht weißt, was du glauben sollst, kann weder ich noch k e i n e r dir helfen. Darum mußt du s e l b s t wissen und dich an niemand lehren und fest bei dem Wort Gottes bleiben, wenn du willst dem Teufel und der Hölle entlaufen.“

300) Hiernach muß der einzelne auch genau prüfen, ob z. B. ein K r i e g gerecht sei oder nicht. (Vgl. Luther, St. L. X, 413 ff. 524 ff.) Ob ein Krieg gerecht oder ungerecht sei, kann weder der Staat (weltliche Obrigkeit) noch die Kirche (Pastor, Synode) noch irgendein Mensch für das Gewissen des einzelnen entscheiden. Deshalb schärft Luther ein, nicht bloß so obenhin, sondern „durch möglichen Fleiß“ die Sachlage zu erforschen. Das ist natürlich auch der Sinn des 16. Artikels der Augustana, wo unter den Funktionen der Obrigkeit das „R e c h t e = Kriege-Führen“ genannt ist. Die Limitation gilt nicht bloß für das Gebot der Obrigkeit, sondern auch für den Gehorsam der Untertanen, wie am Schluß des Artikels ausdrücklich bemerkt wird. Ebenso lehrt Luther an den oben angeführten Stellen. Nur wo nach angestellter fleißiger Prüfung das eigene Urteil unmöglich ist, also als Resultat der Prüfung U n g e w i ß h e i t übrigbleibt, soll nach Luthers Meinung der Christ, falls er zum Kriegsdienst g e z w u n g e n wird, „den gewissen Gehorsam [gegen die Obrigkeit] um ungewissen Rechts willen nicht schwächen“.

Evangelium nur eine bloße und unbedingte Verheißung des ewigen Lebens wäre, ohne die Bedingung, die Gebote zu halten“.³⁰³⁾ Wahr ist darum aber auch, daß von den Werken, die die neuere protestantische Theologie als notwendig zur Seligkeit lehrt, dasselbe gilt, was von den papistischen Werken gesagt werden mußte: sie gehören nicht in die Kategorie der guten Werke, sondern sie schänden das vollkommene Erlösungswerk Christi und bringen über Lehrer und Täter Gottes Verdammungsurteil und Fluch.³⁰⁴⁾ Sehr richtig sagte Max Müller in einem Vortrag vor der Britischen Bibelgesellschaft, daß die Werke, welche nicht lediglich Dankopfer des Glaubens sind, sondern zur Erkaufung der Seligkeit getan werden, auf das Gebiet des *Meritums* gehören.³⁰⁵⁾ Man kann nicht beides zugleich lehren: die guten Werke und die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit. Letzteres hebt das erstere auf. Wenn ein Vertreter der neueren Theologie gute Werke tut, so kann dies nur so geschehen, daß er zuvor seine Theorie von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit — modern ausgedrückt: „die Umprägung des Lebens der Menschheit in seine gottgemäße Gestalt“ als Christi Versöhnungswerk in seinem Wert vor Gott „mitbegründend“ — aus seinem Innern streicht und die guten Werke lediglich Dankopfer für die sola fide erlangte Gnade und Seligkeit sein läßt.

14. Das christliche Leben und das Kreuz.

Die alten lutherischen Lehrer, wie Quenstedt und Calov, fügen ihrer Beschreibung des christlichen Lebens auch einen Abschnitt vom *Kreuz* (De cruce) bei.³⁰⁶⁾ Es steht dies im Einklang mit der durchaus praktischen Tendenz ihrer dogmatischen Darlegungen, und vor allen Dingen ist dies im Einklang mit der Schrift, die über das Kreuz der Christen ausführliche Belehrungen darbietet. Obwohl nämlich die Christen durch den Glauben an Christum in einem völlig geordneten Verhältnis zu Gott stehen — Gott ist nicht gegen, sondern für sie,³⁰⁷⁾ sie sind Gottes Kinder und Erben des ewigen Lebens,³⁰⁸⁾ die Engel dienen ihnen³⁰⁹⁾ usw. —, so hat Gott doch die Ordnung ge-

303) Tridentinum. Sess. VI, can. 20.

304) Gal. 1, 6—9; 5, 12; Phil. 3, 2; Gal. 3, 10.

305) II, S. 2, Note 8.

306) Quenstedt II, 1431 sqq.; Calov X, 703 sqq.

307) Röm. 8, 31.

308) Joh. 1, 12. 13; Gal. 3, 26; Röm. 8, 17.

309) Hebr. 1, 14.

über die Christen als Christen, nämlich in der Ausübung ihres Christenberufs in der Welt.³¹⁴⁾ Wenn sie Christo in Wort und Wandel nachfolgen, insonderheit, wenn sie das Evangelium von dem gekreuzigten Christus bekennen, der den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist, so erfahren sie von der Welt dieselbe Behandlung, die Christi Teil auf Erden war. „Haben sie den Hausvater Beelzebub geheißten, wieviel mehr werden sie seine Hausgenossen also heißen.“³¹⁵⁾ Freilich sind die Christen dem Fleische nach noch Sünder, und insofern verdienen sie nicht nur das zeitliche Leiden, sondern auch die ewige Verdammnis. Aber sie erkennen ihre Sünde und haben durch den Glauben an Christum die tägliche Vergebung der Sünden. Darum ist ihr Leiden nicht eine Sündenstrafe im eigentlichen Sinne, weil die eigentliche Strafe der Sünden nicht dies oder jenes zeitliche Unglück ist, sondern der ewige Tod. Auch ist die Sachlage, wie Luther erinnert, diese:³¹⁶⁾ „Der böse Feind und die Welt ist den Christen nicht darum feind, daß sie Sünder sind, da und dort straucheln und fallen. Nein, das möchten beide Teufel und Welt wohl leiden und würden mit ihnen zufrieden sein, aber um des Worts und Glaubens willen, daß sie ihre Hoffnung auf den Sohn Gottes setzen, sich seines Sterbens und Auferstehung trösten, Gott fürchten und nach seinem Willen begehren zu leben; sie begehren, daß durch ihr Bekenntnis auch andere zum Glauben und Erkenntnis Christi kommen: solches kann weder Teufel noch Welt leiden. Setzen derhalben den Christen allenthalben zu; der Satan plagt sie am Leibe mit Krankheit, wie der heilige Paulus selbst klagt: des Satans Engel schlage ihn mit Fäusten und spieße ihn, am Gewissen und im Herzen mit Traurigkeit, Schwermut, Schrecken und dergleichen, ja, bisweilen auch mit Schaden am Gut durch Wetter, Hagel und Feuer, wie man am Hiob sieht. . . . Darum merke es wohl: Leugnen sollst du nicht, daß du ein armer Sünder seiest und damit alles Unglück verdienet habest. Denn Gott pflegt auch an den Seinen die Sünde zu strafen, wie Petrus sagt: „Das Gericht fänget

314) Luther: „Ein Christ ist aber in dem, daß er ein Christ heißt, unter das liebe Kreuz geworfen, daß er muß leiden entweder von Leuten oder vom Teufel selbst, der ihn plage und ängste beide mit Glend, Verfolgung, Armut, Krankheit oder inwendig im Herzen mit seinen giftigen Pfeilen. Das heißt und ist der Christen Losung und Malzeichen, ein heiliger, teurer, edler, seliger Beruf, der sie zum ewigen Leben bringt; dem müssen wir auch sein Recht tun und für gut nehmen, was er mitbringt.“ (XII, 544 f.)

315) Matth. 10, 25.

316) Luther XIII. 434 ff.

lichkeit Christi teilzuhaben.³²⁸⁾ Luther: „Wer kein crucianus ist, daß ich so reden möge, der ist auch kein christianus; das ist, wer nicht sein Kreuz trägt, der ist auch kein Christ; denn er ist nicht gleichförmig seinem Meister Christo.“³²⁹⁾ Doch soll der Christ weder sich selbst noch andern ein Kreuz auflegen, sondern die Auflegung des Kreuzes Gott überlassen,³³⁰⁾ weil Gott allein weiß, welches Kreuz dem Christen gut ist, und weil nur Gott die zur Tragung des Kreuzes nötige Kraft geben kann.³³¹⁾ Luther nennt die, welche sich selbst ein Kreuz auflegen, „Wertheilige“ und „des Teufels Märtyrer“.³³²⁾

3. Die richtige Auffassung des Kreuzes. Das Tragen des Kreuzes fällt den Christen dem Fleische nach schwer. Wenn sie hier in der Welt schlecht behandelt werden, so regt sich in ihnen der Gedanke, daß ihnen nicht zukomme, was ihnen als Kindern Gottes und Gliedern des Leibes Christi gebühre. Der Gedanke verschärft sich dahin, daß Gott sich nicht um sie kummere, ja, ihr Feind und nicht mehr ihr Vater sei.³³³⁾ In dieser irrigen Auffassung des

328) Hieran erinnert Christus die *ὄχλοι πολλοί*, die mit ihm reisten und ihm nachfolgten, Luth. 14, 25—35. Die unzertrennliche Verbindung zwischen Christentum und Kreuz ist ausgesprochen Matth. 10, 38. 39; Mark. 8, 34. 35; Luth. 9, 23. 24. 57—62; Röm. 8, 17 usw.

329) St. L. II, 467.

330) 1 Petr. 3, 17: *εἰ θέλει τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*; 1, 6: *εἰ δέον*.

331) 1 Kor. 10, 13.

332) Zu 1 Petr. 3, 17 (St. L. IX, 1130): „Es ist zu merken, daß der Apostel nicht vergebens hinzusetzt: ‚Wo es sein soll‘, wie er auch im 3. Kapitel, V. 17, tut, da er spricht: ‚Es ist besser, so es Gottes Wille ist, daß ihr von Wohltat wegen leidet.‘ Denn es sind viel Leute, die ihnen selbst Kreuz ohne alle Not auflegen, wie denn der Wertheiligen Art ist, gehen, wie St. Paulus sagt, nach eigener Wahl einher in Demut und Geistlichkeit der Engel. Solcher Leute hat das Papsttum viel geben. Es soll aber nicht sein, denn es ist Gottes Wille nicht, daß du dir selbst ein Leiden oder Kreuze aus eigener Andacht oder Gutdünkel erwählst; tust du es aber, so bist du des Teufels Märtyrer, nicht Christi. . . . Wo es aber sein soll, das ist, wenn's Gott schickt, so mußt du herhalten um deines Glaubens Bekenntnis willen; so nimm's an und tröste dich des, daß St. Peter hie sagt, daß die Traurigkeit soll eine kleine Zeit währen, die Seligkeit aber, darin du dich freuen sollst, ewig.“ — Vergessen wir nicht die Erinnerung, daß auch kein Christ dem andern ein Kreuz auflegen soll in der Meinung, ihn heilsam zu demütigen und so ihn sicher in den Himmel zu führen. Das heißt Gott ins Amt greifen, dessen Privilegium es ist, Kreuz aufzulegen, und das heißt auch freventlich mit der Seligkeit des Nächsten spielen, weil wir Menschen gar nicht wissen, welches Kreuz dem Bruder dienlich und tragbar ist.

333) Klagl. 5, 20: „Warum willst du unser so gar vergessen?“; Ps. 13, 2 usw. Hiob 30, 21: „Du bist mir verwandelt in einen Grausamen.“

5. Die Kraft zum Tragen des Kreuzes. Diese leitet die Schrift aus der Gewißheit der Vergebung der Sünden und der Seligkeit ab. Nur der kann sich der Trübsale rühmen, anstatt darin umzukommen, in dessen Herz durch den Heiligen Geist die Liebe Gottes ausgegossen ist, das heißt, die Gewißheit wohnt, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren.³⁵³⁾ Nur der kann die Leiden dieser Zeit geringachten, der der Herrlichkeit gewiß ist, die an ihm soll offenbart werden.³⁵⁴⁾ Die Tötung der Glieder, die auf Erden sind, kann nur statthaben, wenn wir durch den Glauben unser Leben mit Christo in Gott verborgen wissen.³⁵⁵⁾ Nur der kann unter dem Haß und der Verfolgung seitens der Welt, anstatt nur traurig zu sein und zu klagen, sich freuen und Gott loben, der gewiß ist, daß sein Lohn im Himmel groß sein wird.³⁵⁶⁾ Wer daher die Gewißheit der Gnade und der Seligkeit dadurch aufhebt, daß er die Erlangung der Gnade und Seligkeit in irgendeiner Form von Menschenwerken oder sittlichen Leistungen abhängig macht, läßt eo ipso die Kraft nicht aufkommen, durch welche allein das Kreuz getragen werden kann. Luther: „Weil er [der Mensch] des ewigen Lebens nicht gewiß ist und nicht wartet auf die selige Hoffnung, so kann er auch nicht zufrieden sein noch Geduld haben. Sobald es umschlägt und ihm nicht geht, wie er will, so wird er ungeduldig und murren wider Gott.“³⁵⁷⁾ Wie andererseits die Gewißheit der ewigen Herrlichkeit zum Kreuztragen tüchtig macht, stellt Luther so dar:³⁵⁸⁾ „Siehe nur, wie er [Paulus] den Rücken gegen die Welt fehret und wendet das Angesicht in die zukünftige Offenbarung, als sehe er auf Erden nirgend ein Unglück noch Jammer, sondern nur eitel Freude. Fürwahr, wenn es uns schon übel geht, spricht er, was ist doch unser Leiden gegen die unaussprechliche Freude und Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden? . . . Wer dies also könnte ins Herz bringen, der müßte sagen: Ob er schon zehnmal, wenn es möglich wäre, gebrannt und ersäuft würde, daß es doch gar nichts wäre gegen das künftige herrliche Leben; denn was ist zeitlich Leiden, es währe, solange es wolle, gegen das ewige Leben? . . . Also macht St. Paulus aus allem Leiden auf Erden ein Tröpflein und kleines Fünklein, aber aus jener Herrlichkeit, der wir hoffen sollen, ein unendliches Meer und großes Feuer. . . . Mit dem Wort, daß er's eine Herrlichkeit heißt,

353) Röm. 5, 5. 8.

354) Röm. 8, 18.

355) Kol. 3, 3—5.

356) Matth. 5, 12; Lut. 6, 22.

357) St. 3. IX, 956.

358) Zu Röm. 8, 18. St. 3. XII, 717 ff.

5. Die Kraft zum Tragen des Kreuzes. Diese leitet die Schrift aus der Gewißheit der Vergebung der Sünden und der Seligkeit ab. Nur der kann sich der Trübsale rühmen, anstatt darin umzukommen, in dessen Herz durch den Heiligen Geist die Liebe Gottes ausgegossen ist, das heißt, die Gewißheit wohnt, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren.³⁵³⁾ Nur der kann die Leiden dieser Zeit geringachten, der der Herrlichkeit gewiß ist, die an ihm soll offenbart werden.³⁵⁴⁾ Die Tötung der Glieder, die auf Erden sind, kann nur statthaben, wenn wir durch den Glauben unser Leben mit Christo in Gott verborgen wissen.³⁵⁵⁾ Nur der kann unter dem Haß und der Verfolgung seitens der Welt, anstatt nur traurig zu sein und zu klagen, sich freuen und Gott loben, der gewiß ist, daß sein Lohn im Himmel groß sein wird.³⁵⁶⁾ Wer daher die Gewißheit der Gnade und der Seligkeit dadurch aufhebt, daß er die Erlangung der Gnade und Seligkeit in irgendeiner Form von Menschenwerken oder sittlichen Leistungen abhängig macht, läßt eo ipso die Kraft nicht aufkommen, durch welche allein das Kreuz getragen werden kann. Luther: „Weil er [der Mensch] des ewigen Lebens nicht gewiß ist und nicht wartet auf die selige Hoffnung, so kann er auch nicht zufrieden sein noch Geduld haben. Sobald es umschlägt und ihm nicht geht, wie er will, so wird er ungeduldig und murren wider Gott.“³⁵⁷⁾ Wie andererseits die Gewißheit der ewigen Herrlichkeit zum Kreuztragen tüchtig macht, stellt Luther so dar:³⁵⁸⁾ „Siehe nur, wie er [Paulus] den Rücken gegen die Welt fehret und wendet das Angesicht in die zukünftige Offenbarung, als sehe er auf Erden nirgend ein Unglück noch Jammer, sondern nur eitel Freude. Fürwahr, wenn es uns schon übel geht, spricht er, was ist doch unser Leiden gegen die unaussprechliche Freude und Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden? . . . Wer dies also könnte ins Herz bringen, der müßte sagen: Ob er schon zehnmal, wenn es möglich wäre, gebrannt und ersäuft würde, daß es doch gar nichts wäre gegen das künftige herrliche Leben; denn was ist zeitlich Leiden, es währe, solange es wolle, gegen das ewige Leben? . . . Also macht St. Paulus aus allem Leiden auf Erden ein Tröpflein und kleines Fünklein, aber aus jener Herrlichkeit, der wir hoffen sollen, ein unendliches Meer und großes Feuer. . . . Mit dem Wort, daß er's eine Herrlichkeit heißt,

353) Röm. 5, 5. 8.

354) Röm. 8, 18.

355) Kol. 3, 3—5.

356) Matth. 5, 12; Lut. 6, 22.

357) St. L. IX, 956.

358) Zu Röm. 8, 18. St. L. XII, 717 ff.

der Sünde Gesetz³⁶¹⁾ als eine schmerzliche Gefangenschaft, als ein Unglück, das sie leiden, und wovon sie befreit sein möchten. Aus dieser Situation heraus entringt sich dem Apostel die Klage: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“³⁶²⁾ Luther sagt: „Der liebe St. Paulus zieht das heilige Kreuz durch alle Kreatur, daß Himmel, Erde und alles, was darinnen ist, mit uns [den Christen] leide. . . . Die Kreatur muß noch mit uns unterworfen sein den Tyrannen, welche unsere Ehre, Leib und Gut nach ihrem Mutwillen mißbrauchen, wie der Teufel unserer Seele mißbraucht. Das müssen wir leiden, als die auf Erden in's Teufels Reich gefangen sind. . . . Wir beten und schreien mit großem Seufzen und Verlangen im Vaterunser: „Zukomme dein Reich!“ das ist: Hilf, lieber Herr, daß der selige Tag deiner herrlichen Zukunft bald komme, daß wir aus der argen Welt, des Teufels Reich, erlöset und von der greulichen Plage, die wir auswendig und inwendig, beide von bösen Leuten und unserm eigenen Gewissen, leiden müssen,³⁶³⁾ frei werden. Würge immerhin den alten Sack, daß wir doch einmal einen andern Leib kriegen, der nicht so voll Sünde und zu allem Bösen und Ungehorsam geneigt ist, wie er jetzt ist, der nicht dürfe mehr krank sein, Verfolgung leiden und sterben, sondern der, von allem Unglück leiblich und geistlich erlöset, ähnlich werde deinem verklärten Leibe, lieber Herr Jesu Christe, und wir also endlich kommen mögen zu unserer herrlichen Erlösung! Amen.“³⁶⁴⁾

15. Das Christenleben und das Gebet.

1. Der *nexus indivulsus* zwischen Christenleben und Gebet. Nachdem ein Mensch durch den Glauben vor Gott gerecht geworden und in das Kindschftsverhältnis zu Gott getreten ist, fängt er an, mit Gott zu reden. Dieser individuelle Verkehr des Christen

361) Röm. 7, 14: *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*. B. 23: „Ich sehe ein ander Gesetz in meinen Gliedern“, *αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου*.

362) Röm. 7, 24: *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος*.

363) Auch die Sünden, welche die Christen nicht wollen, registrieren sich in ihrem Gewissen als Schuld, womit sie die ewige Verdammnis verdienen, und womit der Teufel sie zur Verzweiflung an Gottes Gnade treiben will. Ein Christ ist seiner Sünden wegen stets in Gewissensangst, weshalb er auch immerfort die fünfte Bitte nicht bloß formell, sondern mit innerem Verlangen betet. (Vgl. Luther, St. L. XV, 1551 ff.)

364) St. L. XII, 727. 728. 735.

2. Die Voraussetzungen des Gebets. Als Voraussetzung des Gebets auf seiten des Betenden genügt nicht das Schleiermachersche „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl“, auch nicht Ritschls Glaube an die göttliche Vorsehung.³⁷²⁾ Voraussetzung für die wunderbare Tatsache, daß ein Mensch, der Erde und Asche³⁷³⁾ und dazu ein Sünder ist, mit dem majestätischen und heiligen Gott redet, wie ein Kind mit dem Vater redet,³⁷⁴⁾ ist in jedem Fall der vom Heiligen Geist durch das Evangelium gewirkte Glaube, daß Gott ihm, dem Betenden, um Christi stellvertretender Genugtuung willen gnädig gesinnt ist und ihn sowohl beten heißt als auch Erhörung des Gebets zusagt. Mit andern Worten: Das Gebet hat stets den christlichen Rechtfertigungsglauben zur Voraussetzung.³⁷⁵⁾ Nur wo der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi willen ist, da ist das Gebet ein Gebet „im Namen Christi“, und nur das Gebet in Christi Namen hat Gottes Geheiß und die Zusage der Erhörung.³⁷⁶⁾ Auch ist nur bei diesem Gebet die Freude zum Beten im Herzen des Menschen vorhanden. Luther sagt zu Joh. 14, 13. 14, „daß außer Christo niemand vermag, einen Buchstaben zu beten, das vor Gott gelte und angenehm sei, wie denn aller Türken, Juden, Mönche und Heuchler Gebet ist“.³⁷⁷⁾ Man hat dagegen geltend gemacht, daß auch solche Beter, die nichts von Christi stellvertretender Genugtuung wissen, wie die Heiden, ja auch solche, die Christi stellvertretende Genugtuung ablehnen und bekämpfen, wie die Unitarier, mit Ernst beten, wohl gar „durch Kontemplation sich in Gott versenken“. Allein, alle Andacht und alles Beten, das nicht aus dem Glauben an die Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, fließt, liegt auf dem Gebiet der natürlichen Gefühls- und Nervenregung. Die causa efficiens solcher Gebete ist nicht der Heilige Geist, weil der Heilige Geist nur Christum in seinem Versöhnungswerk verklärt,³⁷⁸⁾ sondern der Teufel, der in allen Ungläubigen sein Werk hat.³⁷⁹⁾ Die Schrift sagt ausdrücklich: Was die

für die Gläubigen (Eph. 6, 18) und die Ungläubigen, auch für die Feinde (Matth. 5, 44; Luk. 23, 34; Apost. 7, 59) usw. ordnet sich von selbst der Bitte unter.

372) Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, § 54.

373) 1 Mos. 18, 27.

374) Matth. 6, 9.

375) Apol. 142, 212: Nititur oratio misericordia Dei, quando *credimus* nos propter Christum pontificem exaudiri, sicut ipse ait: Quidquid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis. In nomine meo, inquit, quia sine hoc pontifice non possumus accedere ad Deum.

376) Matth. 16, 23; 14, 13. 14.

377) Est. 2. VIII, 362; IX, 922 f.

378) Joh. 16, 14.

379) Eph. 2, 2.

Fürbitte und gute Werke. Da ist kein Glaube der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit durch Christum, und bleibt das Herz immer ungewiß, daß es nicht kann schließen, daß es gewißlich erhört sei; will nur mit Gott handeln auf seine oder anderer Leute Heiligkeit, ohne Christo, als sollte sich Gott vor ihm demütigen und seine Gnade oder Hilfe ihm durch uns selbst abdringen lassen und also unser Schuldiger und Knecht werden, daß solches nicht heißt Gnade, sondern Zorn verdient, und nicht gebetet; sondern vielmehr Gottes gespottet.“³⁸⁴⁾ Von der Ungewißheit, die jedem nicht aus dem Glauben an Christum fließenden Gebet anhaftet, zeugt auch die Battologie der Heiden und der Römischen, denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viel Worte machen.³⁸⁵⁾ — Auf Christi Gerechtigkeit oder, was dasselbe ist, auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit in Christo, unter Absehung von aller eigenen Würdigkeit, haben alle Heiligen gebetet.³⁸⁶⁾ So kommt auch jetzt bis an den jüngsten Tag bei jedem Individuum Freude zum Gebet lediglich aus dem Vertrauen auf die Veröhnung, die durch Christum geschehen ist, und im Hinblick auf das göttliche Gebot und die göttliche Verheißung, unter Absehung von eigener Würdigkeit oder Unwürdigkeit.³⁸⁷⁾

3. Wert und Wirkung des Gebets der Christen. Weil Gott die Welt nur um der Christen willen, nämlich zur Ausübung ihres Christenberufs, erhält³⁸⁸⁾ und der Wille der Christen, der in ihrem Gebet zum Ausdruck kommt, mit dem alles erhaltenden und regierenden Willen Gottes zusammenfällt,³⁸⁹⁾ so ist es selbstverständlich, daß die Christen mit ihrem Gebet instrumentaliter die ganze Welt erhalten und regieren.

384) VIII, 361 f.

385) Matth. 6, 7. Luther, Gr. Rat. 466; 25. Der Rosenkranz der Römischen. Die Gebetsmühlen der tibetanischen Buddhisten.

386) Dan. 9, 18.

387) Quenstedt (II, 1438) erinnert richtig: Caveant precantes, ne in dubium vocent Dei *potentiam*, quasi iuvare non possit, licet velit, aut *benevolum eius affectum*, quasi nolit iuvare, licet possit, sed certo statuant, Deum et posse et velle iuvare. Aber ohne die fides specialis, qua credit unusquisque [jeder für seine Person] sibi remitti peccata propter Christum et Deum placatum et propitium esse propter Christum (Apol. 94, 45), glaubt niemand, daß die potentia Dei *seinetwegen* in Wirksamkeit trete und der benevolus Dei affectus ihm gelte.

388) Matth. 24, 14.

389) Was die Christen bitten, bitten sie κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, 1 Joh. 5, 14.

auch der 8. Psalm sagt: „Alles hast du unter seine Füße getan“, nämlich Kaiser, Könige, Fürsten, Gewalt, Ehre und Gut, ja auch das Vieh auf dem Felde, Ochsen, Schafe, wilde Tiere, Vögel am Himmel und Fische im Wasser. Das will er auch nicht vergessen haben, anzuzeigen, was die Welt hat und vermag, das haben sie zu sehen von den Bettlern, die da nichts innehaben und doch alles haben, und alles, was der Welt von Gott gegeben wird, das gibt er um derselben willen, daß es alles heißen der *C h r i s t e n* Werke und Wunder, so sie treiben bis an den jüngsten Tag, daß, wenn sie aufhören, so wird Gott der Welt auch ein Ende machen und alles mit Feuer verbrennen. . . . Die Welt gafft nur nach dem, das da hoch und groß scheint, reich und gewaltig ist und daherfährt in herrlichem Wesen und Pracht, und kann doch nicht erkennen, woher sie es haben. So du aber getauft bist, spricht Christus, und glaubst an mich, so bist du der Mann, der da viel mehr und Größeres hat und vermag, ja, der eben die Werke und auch größere tut, denn ich jetzt tue.³⁹⁶⁾ Denn ich will euch, so an mich glauben, zu solchen Herren machen, daß eure Werke sollen mehr gelten und tun denn keines Königs noch Herrn auf Erden, daß ihr sollt schaffen und ausrichten, was ihr wollt, und mit mir helfen regieren beide geistlich über die Seelen zur Seligkeit und auch leiblich durch euer Gebet erlangen und erhalten alles, was auf Erden ist, daß sie es alles müssen von euch nehmen und haben und also euer unwissend genießen.“³⁹⁷⁾

4. Das Objekt der christlichen Bitte. Auf die Frage, um was der Christ bitten solle und könne, ist zunächst zu antworten: um alles, was durch den göttlichen Willen und die göttliche Verheißung gedeckt ist. Was Gott zu bitten geboten und zu geben verheißen hat, soll Objekt unsers Bittens sein. Daher auch die Zusage, daß die Christen alles erlangen, um was sie bitten. „Alles, was (*πάντα ὅσα*) ihr bittet im Gebet, so ihr glaubet, so werdet ihr's empfangen.“³⁹⁸⁾ Wir sind nicht berechtigt, das *πάντα ὅσα*, das die Schrift so stark betont, einzuschränken. Wir müssen aber nicht vergessen, daß der Wille der Christen, sofern sie Christen sind, mit Gottes Willen durchaus zusammenfällt, und sie daher nicht was ihnen einfällt, sondern nur das von Gott bitten, wofür sie Gottes Gebot und Verheißung haben. Freilich macht sich in den Christen, sofern sie das Fleisch an sich haben, noch der Eigenwille geltend. Aber sofern

396) nämlich im Stande der Erniedrigung.

397) Zu Joh. 14, 12. Et. Q. VIII. 350—356.

398) Matth. 21, 22; Mart. 12, 24; Joh. 14, 13. 14; 16, 23; Matth. 7, 7. 8.

Christo selbst gelehrt ist, gilt, was Luther im Großen Katechismus sagt: „Über das soll uns auch loßen und ziehen, daß Gott neben dem Gebot und Verheißung zuvorkommt und selbst die Wort' und Weise stellet und uns in den Mund legt, wie und was wir beten sollen, auf daß wir sehen, wie herzlich er sich unserer Not annimmt, und je nicht daran zweifeln, daß ihm solch Gebet gefällig sei und gewißlich erhört werde, welches gar ein großer Vorteil ist vor allen andern Gebeten, so wir selbst erdenken möchten. Denn da würde das Gewissen immer im Zweifel stehen und sagen: Ich habe gebeten, aber wer weiß, wie es ihm gefällt, oder ob ich die rechte Maß und Weise getroffen habe? Darum ist auf Erden kein edler Gebet zu finden denn das tägliche Vaterunser, weil es solch trefflich Zeugnis hat, daß Gott herzlich gern höret, dafür wir nicht der Welt Gut sollten nehmen.“⁴⁰³⁾ Die Gebete zu den verstorbenen Heiligen sind Torheit,⁴⁰⁴⁾ Götzendienst⁴⁰⁵⁾ und Lästerung des vollkommenen Verdienstes Christi und des um Christi willen vollkommen gnädigen Gottes.⁴⁰⁶⁾ Auch das Gebet zu den Engeln ist in der Schrift ausdrücklich untersagt.⁴⁰⁷⁾ Dies wurde bei der Lehre von Gott und von den Engeln weiter ausgeführt. Daß Christo auch nach der menschlichen Natur wegen der unio personalis göttliche Ehre zukomme, wurde bei der Lehre von Christi Person dargelegt.⁴⁰⁸⁾ — Was das „freie Gebet“ („Herzensgebet“) und das Gebet in festgestellter Form (Formulargebet) betrifft, so sollte man nicht sagen, daß das freie Gebet an und für sich höher stehe.⁴⁰⁹⁾ Dem Mißbrauch des „mechanischen Klapperns“ und der Vattologie ist auch das freie Gebet ausgesetzt, wie die Erfahrung bei manchen Revivalversammlungen ausweist.⁴¹⁰⁾ — Was

storale, S. 294. Q u e n s t e d t (II, 1439): Extant exempla heroica imprecationum certorum quorundam hominum, divino zelo impulsorum, quae non sunt temere imitanda. Als Beispiel führt Quenstedt Elisas Gebet gegen die Knaben von Bethel an, 2 Kön. 2, 23. 24.

403) M., S. 465 f.

404) Jes. 63, 16; 1 Kön. 8, 39.

405) Matth. 4, 10.

406) 1 Tim. 2, 5. 6; Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 1. 2; Röm. 8, 31. 32.

407) Offenb. 19, 10; 22, 8. 9.

408) II, 237 ff.

409) Rijsch=Stephan, Ev. Dogmatik, S. 131.

410) Wer öffentlich zu beten und Zeit zur Vorbereitung hat, soll ja die sorgfältige Vorbereitung nicht vergessen. Vgl. D. W a l t h e r s „Ansprachen und Gebete in Gemeindeversammlungen“. St. Louis, Mo., Concordia-Verlag. Nach Walthers Tode von der Gesamtgemeinde herausgegeben. Wer diese Gebete liest, empfängt den Eindruck, daß die sorgfältige Vorbereitung der Innigkeit der Gebete keinen Eintrag getan hat. Aus amerikanischen reformierten Kreisen äußert

Grund der göttlichen Verheißungen auf die Erscheinung Christi im Fleisch warteten,⁴¹³⁾ so werden die Gläubigen des Neuen Testaments als Leute beschrieben, die auf die herrliche Erscheinung Christi am Jüngsten Tage warten. Und zwar ist dies ein Charakteristikum der Christen nicht erst am Ende ihres Lebens, sondern sobald Menschen an Christum gläubig geworden und dadurch in den Besitz ihres ewigen Erbteils im Himmel gekommen sind, ist ihr Blick auf den Tag gerichtet, da ihr Heiland sichtbar erscheinen und sie mit sich in die ewige Herrlichkeit nehmen wird. Der Apostel schreibt an die eben erst gläubig gewordenen Korinther, daß sie keinen Mangel haben an irgendeiner Gabe und nur warten auf die Offenbarung unsers Herrn Jesu Christi, ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.⁴¹⁴⁾ Ebenso Tit. 2, 13: „Wir warten (προσδεχόμενοι) auf die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi.“ Auch Phil. 3, 20: „Unser Bürgerrecht ist im Himmel, von dannen wir auch warten (ἀπεκδεχόμεθα) des Heilandes Jesu Christi.“ Wie ἀγαπητοὶ θεοῦ, κλητοὶ ἅγιοι,⁴¹⁵⁾ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα Κυρίου⁴¹⁶⁾ eine Benennung der Christen ist, so ist auch das ἀπεκδέχεσθαι und προσδέχεσθαι τὸν Κύριον usw. ein Titel der Christen. Aber die Schrift läßt es nicht bei diesem allgemeinen Charakteristikum bewenden, sondern stellt das ganze Christenleben, in allen seinen Betätigungen und in seinen Leiden, in das Licht des Jüngsten Tages. Weil sie auf ihren Herrn warten, so sind die Christen fleißig in guten Werken,⁴¹⁷⁾ insonderheit in der Predigt des Evangeliums,⁴¹⁸⁾ halten sie sich von der Welt unbefleckt,⁴¹⁹⁾ hüten sie sich vor der Sicherheit der Zeit Noahs,⁴²⁰⁾ wandeln sie durch diese Welt als Fremdlinge und Pilgrime,⁴²¹⁾ brauchen sie dieser Welt, ohne sie zu mißbrauchen,⁴²²⁾ sind sie gelinde, weil sie die Rache dem erscheinenden Herrn überlassen,⁴²³⁾ gleichen sie den klugen Jungfrauen, die Öl in ihren Lampen haben,⁴²⁴⁾ achten sie die Leiden dieser Zeit gering,⁴²⁵⁾

413) Der Lobgesang des Zacharias, Luk. 1, 67—79; des Simeon, Luk. 2, 29—32. Die Beschreibung Simeons als προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, V. 25, und aller Gläubigen in Israel als προσδεχόμενοι λύτρωσιν, V. 38.

414) 1 Kor. 1, 7.

415) Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 2.

416) Apost. 9, 14; 1 Kor. 1, 2; 2 Tim. 2, 22; Apost. 9, 21.

417) Matth. 24, 45 ff.; 25, 14 ff.; Luk. 12, 15 ff.

418) Matth. 24, 14.

419) Tit. 2, 12—14.

420) Matth. 24, 36 ff.

421) 1 Petr. 2, 11; Hebr. 13, 14.

422) 1 Kor. 7, 31.

423) Phil. 4, 5.

424) Matth. 25, 1 ff.

425) Röm. 8, 18.

Herr, Knecht, Frau, Magd seien, regieren und uns regieren lassen, arbeiten und haushalten, sondern dazu sind wir getauft und dazu hören wir das Evangelium und glauben an Christum, daß wir dieselbigen Stände (ob wir schon hier auf Erden, solange Gott will, darin leben und Gott dienen müssen, ein jeglicher, wie er von Gott berufen ist) allesamt lassen und aus dieser Welt fahren in ein ander Wesen und Leben, da weder Knecht noch Herr, weder Magd noch Frau, weder Weib noch Mann, sondern da wir allzumal gleich und einer sind in Christo Jesu, Gal. 3, 28, wie denn solche Gleichheit hier anfähet im Glauben, aber dort im Schauen vollbracht wird, 1 Kor. 15, 53, da kein Tod, sondern eitel ewig und unvergänglich Leben, keine Sünde, sondern eitel Gerechtigkeit und Unschuld, keine Furcht noch Traurigkeit, sondern eitel Sicherheit und Freude, keine Herrschaft noch Obrigkeit noch Gewalt, sondern nur Gott sein wird alles in allem; Summa, da Gott und Christus selber ist samt allen seinen Auserwählten und Heiligen. Zu solchem ewigen Leben sind wir getauft, dazu hat uns Christus durch seinen Tod und Blut erlöst, und dazu haben wir das Evangelium empfangen. Als bald man ein Kind aus der Taufe hebt und ihm das Westerhemd anzieht, so wird es von Stund' an eingeweiht zum ewigen Leben, daß es hinfort die Zeit seines Lebens nur ein Pilgrim und Gast sei in dieser Welt und sich also drein schicke, daß es dies zeitliche Leben gedenke zu lassen und auf jenes unvergängliche Leben immerdar hoffe und warte."

Glaubens (*exercitium fidei*) höre bei groben Sünden auf.⁴³⁴⁾ Diese Beharrungslehre ist erfunden, um die Unsicherheit zu beseitigen, die für den nach der Gnade Fragenden notwendig durch die calvinistische Leugnung der *gratia universalis* entsteht. Luther und das lutherische Bekenntnis verwerfen bekanntlich sehr entschieden die Lehre von der Unverlierbarkeit des Glaubens.⁴³⁵⁾ Sie tun recht daran. Es handelt sich um einen Irrtum, der solche, die tatsächlich den Glauben verloren haben und wieder nach der Gnade fragen, entweder zur Verzweiflung treibt oder sie verleitet, anstatt an die Gnade Gottes in Christo an ihren früheren Glauben zu glauben. Das Beispiel Cromwells ist in die Kirchengeschichte übergegangen. Strong sagt: "Cromwell on his death-bed questioned his chaplain as to the doctrine of *final perseverance*, and, on being assured that it was a certain truth, said: 'Then I am happy, for I am sure that I was once in a state of grace.'" Strong fügt die Kritik hinzu: "But reliance upon a *past* experience is like trusting in the value of life insurance upon which several years' premiums have been unpaid. If the policy has not lapsed, it is because of extreme grace." Strong will einen Fall, wie der Cromwells war, so behandeln haben: "The only conclusive evidence of perseverance is a *present* experience of Christ's presence and indwelling, corroborated by active service and purity of life." Aber auch Strong wäre mit dieser Anweisung ein übler Berater Cromwells gewesen. Cromwell würde ihm geantwortet haben, daß es ihm gerade an der gegenwärtigen Erfahrung von der Einwohnung Christi und an der Bestätigung derselben durch ein heiliges Leben fehle. Christus hat denn auch den Schwächer am Kreuz, dessen Fall dem Cromwells ähnlich war, anders behandelt. Er hat den nach der Gnade Fragenden nicht auf „die gegenwärtige Erfahrung von der Einwohnung Christi“ und die Bestätigung derselben durch ein heiliges Leben verwiesen, sondern ihn das objektive Gnadenwort hören lassen. So sind alle analogen Fälle zu behandeln. Es gibt ja, Gott sei

434) Die Belege aus den *Canones Synodi Dordrechtanae* und der *Confession of Faith* sind II, Note 1304, abgedruckt. Auch Calvin leugnet die Verlierbarkeit des Glaubens, *Inst.* III. 2. 12: *Tenendum est, quantumvis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen Spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suae adoptionis, nunquam ex eorum cordibus deleri posse eius sculpturam.* (Ebenso Heidegger, loc. 24, *De constantia foederis gratiae*, bei Baumgarten II, 636 sq.)

435) Schmall. Art., S. 319; Augsb. Konf., Art. XII. Vgl. II, Note 1305.

Ausdrücken ist stets dasselbe gemeint, nämlich, daß der Faktor, auf den es schließlich bei der Beharrung ankomme, notwendig in den Menschen verlegt werden müsse.⁴⁴⁰⁾ Sonst würde, so geht das Argument weiter, folgen, daß die Seligkeit allein in Gottes Hand stehe. Das wäre aber ein Unglück. Denn stände die Seligkeit allein in Gottes Hand, so würde die menschliche „Selbstbestimmung“, „persönliche Selbstsetzung“ usw. fehlen und damit der ganze Vorgang einen des Menschen unwürdigen Charakter annehmen. Es würde, wie aus der Befehrung, so auch aus der Beharrung ein Zwang werden und die menschliche „Verantwortlichkeit“ verloren gehen. Auf diese „notwendigen Konsequenzen“ macht uns der Synergismus aufmerksam für den Fall, daß die Seligkeit nicht auch vom Menschen abhängig wäre. Aber auch aus der Schrift sucht der Synergismus zu beweisen, daß die Seligkeit nicht allein in Gottes Hand stehe. Als Beweisstellen dienen ihm — gerade wie bei der Befehrung — primo loco die Imperativ- und Konditionalsätze. So hörten wir in den Vereinigten Staaten: „Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern!“ ermahnt der Apostel Phil. 2, 12. Stärker kann man es gar nicht ausdrücken, daß die Seligkeit des Menschen nicht in jeder Hinsicht allein von Gott abhängig ist; denn wörtlich übersetzt, heißt es sogar: Bewerkstelligt oder bringt zustande eure Seligkeit!“⁴⁴¹⁾ Weiterhin wird von altersher bis auf unsere Zeit auch in bezug auf die Beharrung der Schluß von der Ursache des Abfalls auf die Ursache der Beharrung urgiert: Wenn böse Werke und böses Verhalten das Aufhören des Glaubens verursachen, so muß folgerichtig die Beharrung im Glauben von der Meidung des bösen Verhaltens oder von der Leistung des rechten Verhaltens abhängen.⁴⁴²⁾ Überhaupt kehren bei der Lehre von der Beharrung alle Argumente wieder, mit denen der Synergismus den Monergismus der Gnade in der Befehrung bekämpft.

Aber trotz aller synergistischen Befürchtungen und Gegengründe läßt sich die Tatsache nicht leugnen, daß die Schrift, wie in der Befehrung, so auch in bezug auf die Beharrung im Glauben die göttliche Alleinwirksamkeit lehrt. Nach der Schrift ist, wie die Ent-

440) Vgl. II, 580.

441) Luth. Kirchenzeitung 26, Nr. 10.

442) Vgl. die Ausführungen über und gegen den Majorismus, S. 26 ff. Der Majorismus begründete seinen Satz von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit in näherer Erklärung damit, daß die guten Werke nötig seien ad fidem retinendam sive non amittendam. Vgl. Frank II, 195 ff.

zitieren, wie wir oben sahen, die Ermahnung B. 12: „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern!“ und knüpfen daran die Folgerung: „Stärker kann man es gar nicht ausdrücken, daß die Seligkeit des Menschen nicht in jeder Hinsicht allein von Gott abhängig ist“, während der Apostel B. 13 zur Begründung seiner Ermahnung fortfährt: „Denn Gott ist's, der in euch wirkt (*ὁ θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν*) sowohl das Wollen als auch das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.“ Und der Apostel hat guten Grund für seine Begründung. Es gibt letztlich nur eine Ursache der Nichtbeharrung oder des Verlustes des Glaubens. Es ist das sich einschleichende Selbstvertrauen, das ist, die synergistische Meinung, daß die Seligkeit nicht allein von Gottes Gnadenwirkung, sondern auch von der „Selbstbestimmung“, dem „rechten Verhalten“, abhängt. So fiel Petrus. Wenigstens im Vergleich mit andern traute Petrus sich ein korrekteres Verhalten und also die Beharrung zu. „Wenn sie sich alle ärgerten, so wollte doch ich mich nicht ärgern“,⁴⁵⁰⁾ *οὐκ ἔγωγ*, Petrus! Der Herr sagte Petrus das Resultat seines Selbstvertrauens voraus: „Heute in dieser Nacht, ehe denn der Hahn zweimal krähet, wirst du mich dreimal verleugnen.“⁴⁵¹⁾ Schon nach wenigen Stunden fluchte und schwor Petrus, daß er den Herrn nicht kenne. Luther nennt den Sinn, wonach der Mensch in bezug auf die Erlangung der Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade abhängig sein will, den „leidigen heimlichen Tüdt“, der sich auch noch in den Christen dem Fleische nach regt und fortgehend schonungslos bekämpft werden muß, wenn nicht aus dem Ersten ein Letzter werden soll.⁴⁵²⁾ Diesem „heimlichen Tüdt“ will

450) Matth. 14, 29.

451) Matth. 14, 30.

452) Wir erinnern hier nochmals an Luthers Bemerkung zu den Worten Matth. 20, 16 („Also werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein“): „Darum ist wohl not, daß man dies Evangelium zu unsern Zeiten denen predige, die jetzt das Evangelium wissen, mir und meinesgleichen, die alle Welt lehren und meistern können, und achten dafür, wir seien die Nächsten und haben Gottes Geist rein aufgefressen mit Federn und Beinen. . . . Es trifft das Allertiefste im Herzen, den eigenen geistlichen Dünkel, der sich auch in Armut, Unehre, Unglück für den Ersten hält, ja, dann am allermehrsten. . . . Es geht gar hoch und trifft gar treffliche Leute; ja, es erschreckt die allergrößten Heiligen. Darum es auch Christus den Aposteln selbst vorhält. Man sieht auch, wie sich hier die allerhöchsten Heiligen gefürchtet haben, wieviel auch hier gefallen sind vom hohen geistlichen Stande. . . . Siehe, wie ist Saul gefallen! Wie ließ er David fallen! Wie mußte Petrus fallen! Wie fielen etliche Jünger Pauli!“ (St. L. XI, 513 f.)

seine Seligkeit nicht allein in Gottes Gnadenhand stehe, sondern auch von seinem Verhalten abhängig sei. Der christliche Glaube hat in jedem Fall die Art an sich, allein auf die Gnade zu bauen, und hört in demselben Augenblick auf zu existieren, in dem man sein Fundament erweitert und neben die Gnade Gottes das menschliche Verhalten stellt.⁴⁵⁶⁾ Ein in seinem Vertrauensgrund durch das menschliche Verhalten bereicherter Glaube ist auch nicht vom Heiligen Geist gewirkt, sondern verdankt seine Existenz dem bösen Fleisch und dem Erzfeind der Menschen, der damit die Christen aus dem Glauben stoßen will, wie es ihm bei Petrus gelang. Sinegen ist die Bezeugung der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit, daß wir aus Gottes Macht durch den Glauben zur Seligkeit bewahrt werden, das Mittel des Heiligen Geistes, wodurch er den Glauben immer wieder von neuem erzeugt und stärkt und so erhält. Der christliche Glaube entsteht und besteht immer nur vis-à-vis der *sola gratia Dei*.

Noch auf einen Punkt in der synergistischen Beharrungslehre ist hinzuweisen. Gegen die Schriftstellen, welche die Bewahrung zur Seligkeit der Allmacht und Gnade Gottes zuschreiben, wenden die Synergisten ein, daß damit zwar Bewahrung gegen alle andern feindlichen Mächte, aber nicht gegen das eigene böse Fleisch der Christen zugesagt sei. So Philippi.⁴⁵⁷⁾ Auch Meyer ist es möglich, durch Einfügung dieser Limitation den Sinn der einschlägigen Schriftausagen in das gerade Gegenteil zu verkehren.⁴⁵⁸⁾ Ebenso scheint Lyman Beecher diese Limitation vorgeschwebt zu haben, wenn er die Frage, ob er die Beharrung der Heiligen glaube,

456) Apol. 114, 33.

457) Römerbrief zu Röm. 8, 35. 36: „Wenn es auch wahr ist, daß niemand und nichts uns aus der Hand Gottes und Christi zu reißen vermag, weil ihre Allmacht und Gnade stärker ist als alle irdischen Mächte, so schließt das doch keineswegs aus, daß wir uns selbst mutwillig und freiwillig dieser Hand entwinden können. Vermag auch nicht Trübsal, so vermag doch die Sünde uns von Gott zu scheiden.“

458) 3. B. zu Phil. 1, 6: „Die Resistenz als menschliche Möglichkeit ist damit nicht ausgeschlossen; aber Paulus hat sie bei seinen Philippnern nicht zu fürchten wie bei den Galatern.“ Genau das Gegenteil steht Kap. 2, 12. 13. Weil Paulus auch bei seinen Philippnern wie bei allen Gläubigen synergistische „Resistenz“ fürchtet, nämlich das Selbstvertrauen, daß die Seligkeit nicht allein von Gott, sondern auch von ihnen selbst abhängt, fügt er hinzu: „Denn Gott ist's, der in euch wirkt beide das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.“

euch (*ἐν ὑμῖν*) angefangen hat das gute Werk, der wird's auch vollführen" (scil. in euch) „bis an den Tag Jesu Christi“;⁴⁶⁴⁾ 2 Thess. 3, 3: „Der Herr ist treu; der wird euch stärken und bewahren vor dem Argen“; 1 Petr. 5, 10: „Der Gott aller Gnade . . . wird euch vollbereiten, stärken, kräftigen, gründen. Demselbigen sei Ehre und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“ Die Dogologie drückt den Dank der Christen für die Bewahrung aus, weil sie durch Wirkung des Heiligen Geistes glauben, daß die Bewahrung allein in Gottes Gnadenhand steht, wie das betonte *αὐτός* (*αὐτός καταρτίσει κτλ.*) noch nachdrücklich hervorhebt. Fragen wir nach der theologischen oder vielmehr untheologischen Begründung für die wunderliche Lehre, daß die Christen „aus Gottes Macht durch den Glauben“ wohl gegen alle andern feindlichen Mächte, aber nicht gegen das eigene böse Fleisch bewahrt würden, so wiesen wir schon früher darauf hin, daß man sich einer Vermischung von Gesetz und Evangelium bedient.⁴⁶⁵⁾ Die Warnungen vor Abfall,⁴⁶⁶⁾ die gegen die fleischliche Sicherheit und das Selbstvertrauen des alten Menschen gerichtet sind,⁴⁶⁷⁾ werden dazu verwendet,

464) Richtig Meyer z. St.: *ἐν ὑμῖν* nicht unter euch, sondern in euch, in animis vestris.

465) II, 486.

466) 1 Kor. 10, 12; Röm. 11, 20.

467) Balduin: *Oppositus est hic timor a Paulo nobis commendatus* 1. *epicureae securitati*, qua fides suffocatur, Spiritus Sanctus contristatur et gratia Dei deperditur; 2. *spirituali superbiae et arrogantiae*, ne fiducia donorum insolescamus, sed toti a gratia misericordiaeque Dei pendeamus, operam dantes, ne illa excidamus. (Disput. de cap. 2, ep. ad Philipp. Bei Baier III, 598.) — Chemnitz: Quando respicimus ad Dei voluntatem *in verbo patefactam* et ad Christum mediatorem, possumus et debemus statuere: Quis separabit nos? Certus sum enim, quod nec praesentia *nec futura* separabunt etc. Vocati enim sumus ad consortium Christi, non ut quos recipit, mox velit iterum abiicere. Sed est salvator sempiternus: vocati sumus ad consortium Christi aeternum. Est Pater aeternus et dona atque vocatio Dei sunt sine poenitentia. Nemo rapiet eos de manu mea. Certa igitur est, quod ad Deum, perseverantia piorum. *Et quia in verbo ita revelatum est, fides hoc debet credere.* Sed Paulus dicit Rom. 11, 22: Si permanseritis in bonitate Dei, et Hebr. 3, 14: Modo fiduciam retineamus usque ad finem. Respondeo: Iohannes dicit: Haec scribo vobis, ut *sciatis*, quod vitam habetis *aeternam*. Scimus, quod cum appa-ruerit similes ei erimus. Phil. 1, 6: Persuasus sum, quod qui coepit in vobis etc. Ita et 1 Cor. 1, 8. Ita David dicit Ps. 31, 1: Non confundar in aeternum. Ideo iubemur orare pro perseverantia, quia Deus *promisit*. Oratio enim semper requirit promissionem, et ut fiat sine haesitatione. Oramus autem et luctamur, ne *carnis* petulantia donum perseverantiae

Seligwerden die Tötung des alten Menschen nötig. Diese Tötung vollzieht sich so, daß der alte Mensch mit allem seinem Können, influsive seines „rechten Verhaltens“, seiner „Selbstentscheidung“, „persönlichen Selbstsetzung“ usw., „in einen Haufen geschlagen“, „in das Schrecken und Verzagen getrieben“⁴⁷²⁾ und dann vermittelt des Evangeliums durch Gottes Wirkung der Glaube an die Gnade Gottes in Christo hervorgerufen und erhalten wird. Nach synergistischer Lehre handelt es sich beim Seligwerden nicht um eine Tötung, sondern nur um eine „Renaissance“ des alten Menschen. Der alte Mensch muß nicht getötet, sondern nur aufgerüttelt und erzogen werden, damit er sich gegen die Gnade und neben der Gnade „recht verhält“ und die richtige „persönliche Selbstsetzung“ vollzieht. Bei diesem Vorgang bedarf es zwar der mehr oder minder kräftigen Gnadenwirkung. Auch Erasmus zitierte Schriftstellen wie Joh. 15, 5: „Ohne mich könnt ihr nichts tun.“ Aber die Gnadenwirkung muß an der Grenze der menschlichen Selbstbestimmung haltmachen.⁴⁷³⁾ Sie darf nicht so weit gehen, daß die Seligkeit allein von Gottes Gnade abhängig wäre. Die Seligkeit muß vielmehr auch vom rechten Verhalten, der Selbstbestimmung des Menschen, abhängen. Die Seligkeit muß ausschlaggebend in des Menschen Verhalten bleiben. Während die, welche Röm. 7, 18 glauben, es tröstlich finden, daß sie aus Gottes Macht durch den Glauben zur Seligkeit bewahrt werden, sehen die Vertreter des Synergismus, die ihre Theologie in die Praxis überführen, ihren persönlichen Trost darin, daß ihre Seligkeit nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch von ihrem Verhalten abhängt.

Man fragt sich immer wieder, wie es möglich sei, daß auch solche, denen man das persönliche Christentum nicht absprechen mag, für die synergistische Beharrungslehre, die so direkt der Schrift und der christlichen Erfahrung widerspricht, eintreten. Wir können hier nur wiederholen, was wir bereits über „die wirklichen Gründe“ für den Befehrungssynergismus sagten.⁴⁷⁴⁾ Erstlich ist auf die allen Menschen angeborne *opinio legis* hinzuweisen. Sodann stehen wir auch hier wieder vor der *crux theologorum*: „Warum beharren die einen und die andern nicht?“ Wenn in allen Gläubigen ihrem

472) Schmalt. Art. 312, 2.

473) Luthardt, Die christl. Glaubenslehre, S. 442.

474) II, 580 ff.

gegen Gott und die Liebe zu Gott und daher desto größer auch der Eifer, die Sünde zu meiden und Gott in guten Werken zu dienen.⁴⁷⁶⁾ Je größer die Gewißheit in bezug auf das himmlische Erbe ist, desto größer ist die Geduld und Kraft im Leiden dieser Zeit,⁴⁷⁷⁾ und desto geringer ist die Anziehungskraft der Dinge dieser Welt.⁴⁷⁸⁾ Andererseits hat der Mangel an Seligkeitsgewißheit notwendig Mangel an Dank gegen Gott und Mangel an Kraft, den Lockungen der Welt und des Fleisches zu widerstehen, zur Folge.⁴⁷⁹⁾ Luther sagt (IX, 516): „Wenn jemand mit gewissem und beständigem Glauben dafürhalten und die Größe des Gutes begreifen könnte, daß er ein Kind und Erbe Gottes sei, der würde alles, was es an Macht und Schätzen in allen Reichen der Welt gibt, im Vergleich zu seiner himmlischen Erbschaft für Unflat und Kot achten. Alles, was die Welt an hohen und herrlichen Dingen hat, würde ihm ein Ekel sein, und je größer der Welt Herrlichkeit und Gepränge ist, desto mehr würde er ihm feind sein; kurz, alles, was die Welt aufs höchste bewundert und hoch preist, das würde in seinen Augen häßlich und nichtig sein. Denn was ist die ganze Welt mit ihrer Macht, Reichtum und Herrlichkeit gegen Gott, dessen Erbe und Kind er ist? . . . Aber das Gesetz in den Gliedern, welches dem Gesetz des Gemüts widerstreitet, läßt den Glauben nicht vollkommen sein.“

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die lebendige Erkenntnis von Röm. 7, 18 oder das gänzliche Verzagen an eigener Kraft erstlich zu fleißigem Umgang mit Gottes Wort, also zu fleißigem Gebrauch des Mittels treibt, wodurch Gott das angefangene gute Werk in uns zu vollenden verheißen hat.⁴⁸⁰⁾ Zum andern treibt die Erkenntnis, daß unsere Seligkeit allein in Gottes Hand steht, zu dem demütigen Bitten und Flehen zu Gott, das noch nie unerhört geblieben ist, sondern die unbedingte Zusage der Erhörung hat.⁴⁸¹⁾

476) 2 Kor. 7, 1; Gal. 2, 20.

477) Röm. 8, 18; Lut. 12, 32.

478) 1 Joh. 2, 16. 17; 1 Kor. 7, 29—31.

479) Matth. 6, 21.

480) Joh. 8, 51. Konfordinf. 600, 50—56.

481) Joh. 6, 37; Ps. 10, 17; Matth. 11, 28; Ps. 31, 23; Jes. 57, 15.

von Gott selbst geordneten Gnadenmittel unbeanstandet lassen würden. Aber das ist keineswegs der Fall. Wie die menschliche Kritik die göttliche Methode der Weltversöhnung als Gottes und des Menschen unwürdig bezeichnet hat, so hat sie auch die von Gott geordneten Gnadenmittel beanstandet. Die einen sind, wie Zwingli, der entschiedenen Ansicht, daß es Gottes unwürdig sei, sich mit seiner Offenbarung und Wirksamkeit an so äußerliche Mittel, wie das Wort und die Sakramente seien, zu binden; der Heilige Geist habe für seine Wirksamkeit keinen Wagen nötig.⁴⁸⁵⁾ Mit andern Worten: Zwingli und die große Schar seiner Genossen erklären die von Gott geordneten Gnadenmittel für unnötig und der wahren Frömmigkeit hinderlich. Die andern — und das tun sonderlich die Römischen — machen selbst Gnadenmittel⁴⁸⁶⁾ und nehmen an den von Gott geordneten Korrekturen vor.⁴⁸⁷⁾ Hierin ist es begründet, daß die Dogmatik sich des längeren mit der christlichen Lehre von den Gnadenmitteln zu beschäftigen hat. Es wird auch zutage treten, daß die Verwerfung und jede Veränderung der von Gott geordneten Gnadenmittel den Zentralartikel der christlichen Lehre, den Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke, antastet. Bei der Verwerfung und Änderung der Gnadenmittel kommt die Erlangung der Seligkeit jedesmal auf die menschlichen Werke anstatt auf Christi stellvertretende Genugtuung zu stehen.

Die Gnadenmittel im allgemeinen.

Es ist richtig bemerkt worden: „Das dogmatische Verständnis der Gnadenmittel nimmt seinen Ausgang von der Beziehung, die sie zum Werk Christi haben.“⁴⁸⁸⁾ Aber leider ist mit dem Ausdruck „Werk Christi“ insofern wenig gesagt, als dieser Ausdruck früher und jetzt in sehr verschiedener Bedeutung gebraucht wird. Die einen lassen das Werk Christi nicht extensiv vollkommen

Herzen gewißlich kräftig ist und wirkt (*vere efficax est et operatur*).“ Augustana, Art. V: „Solchen Glauben [der zur Gerechtigkeit gerechnet wird] zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakramente gegeben, dadurch er als durch Mittel (*tamquam per instrumenta*) den Heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, wirkt (*efficit*).“

485) Fidei Ratio, p. 24 (Niemeyer).

486) über die römischen sieben Sakramente später.

487) über die Kelchentziehung bei der Lehre vom Abendmahl.

488) R. Seeberg in R. G. 3 VI, 726.

dem Begriff „Gnadenmittel“ das in der Schrift ebenfalls enthaltene Gesetz Gottes, weil das Gesetz den Menschen, die es übertreten haben — und das ist bei allen Menschen der Fall —, nicht die Vergebung der Sünden oder die Gnade zusagt, sondern im Gegenteil Gottes Zorn und die Verdammnis verkündigt. Das Gesetz heißt daher ausdrücklich *ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως*,⁴⁹¹⁾ während im Gegensatz dazu das Evangelium die *διακονία τῆς δικαιοσύνης* ist.⁴⁹²⁾ Hierbei ist noch an ein Doppeltes zu erinnern. Erstlich: Das Evangelium ist Gnadenmittel nicht bloß in dem Sinne, daß es uns über die Vergebung der Sünden lehrt, sondern gerade auch in dem Sinne, daß jedesmal, wenn das Evangelium an uns Menschen herankommt, der Akt der Losprechung von Sünden sich auf Seiten Gottes an dem Individuum oder an den Individuen vollzieht. Hierher gehört Luthers Wort: „Das Evangelium selbst ist eine allgemeine Absolution; denn es ist eine Verheißung, deren sich alle und ein jeder insonderheit annehmen sollen aus Gottes Befehl und Gebot.“⁴⁹³⁾ Zum andern: Ein solches Gnadenmittel ist das Evangelium in allen Formen der Bezeugung: als gepredigtes,⁴⁹⁴⁾ geschriebenes und gelesenes,⁴⁹⁵⁾ in der Form der Absolution gesprochenes,⁴⁹⁶⁾ in Zeichen ausgedrücktes,⁴⁹⁷⁾ im Herzen beweg-

491) Luther: „das Amt, das die Verdammnis predigt“; Meier: „der Dienst, der die Verurteilung vermittelt“.

492) 2 Kor. 3, 9. Luther: „das Amt, das die Gerechtigkeit predigt“; Meier: „der die Gerechtigkeit vermittelnde Dienst“. Daß *δικαιοσύνη* hier juridisch als Vergebung der Sünden oder Rechtfertigung zu fassen ist, geht aus dem Gegensatz zu *κατάκρισις* hervor. Meier z. St.: „Beachte den Gegensatz von *κατάκρισις* und *δικαιοσύνη*! Erstere ist ein *actus forensis*, so beruht auch letztere auf Zurechnung. Dies gegen Hofmann, Schriftbeweis I, 627 f.“

493) St. L. XXI b, 1849.

494) Mat. 16, 15. 16: *Κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον — ὁ πιστεύσας — σωθήσεται*. Lut. 24, 47: *ἔδει κηρυχθῆναι — ἅφρουν ἁμαρτιῶν*.

495) Joh. 20, 31: *Ταῦτα γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός*. 1 Joh. 1, 3. 4: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch . . . und solches schreiben wir euch, *καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν*, damit eure Freude vollkommen sei.“

496) Joh. 20, 23: *Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς*. Der Ausdruck: „wenn ihr welchen die Sünden erlasset“ zeigt an, daß hier das Evangelium in seiner Applikation auf bestimmte Personen, also in der Form der individuellen Absolution, gedacht ist.

497) Z. B. durch ein Kreuzfig oder ein anderes Bild, Joh. 3, 14. 15. Luther erinnert oft daran, daß im Papsttum viele Sterbende durch ein vorgehaltenes Kreuzfig an Christi stellvertretende Genugtuung erinnert worden und so selig gestorben sind. St. L. XIII, 2575: „Also glaube ich auch, daß unser lieber Gott

und dasselbe Wort ist und bleibt, einerlei ob es gepredigt und gehört oder geschrieben und gelesen wird. Daher sagt Johannes bezeichnend von der geschriebenen evangelischen Geschichte und daher von der ganzen Schrift Alten und Neuen Testaments: „Diese sind geschrieben, daß ihr glaubt“, Joh. 20, 31, und: „Solches schreiben wir euch, auf daß eure Freude vollkommen sei“, 1 Joh. 1, 4. Es kann daher auch aus dem geschriebenen Wort Gottes, wenn es durch Lesen und Nachdenken darüber in Gebrauch gesetzt wird, der Glaube und die geistliche Freude und folglich auch die Seligkeit geschöpft werden.“⁵⁰⁰⁾ — Wenn die Meinung ausgesprochen worden ist:⁵⁰¹⁾ „Das durch den Druck vervielfältigte Schriftwort gewinnt Tausenden und aber Tausenden gegenüber den Charakter einer Wirkung in die Ferne (actio in distans), sowohl in räumlicher wie in zeitlicher Hinsicht“, so ist das nicht die Schuld des Schriftworts, sondern der Leser, die das Wort der Schrift nicht für Gottes Wort halten, und namentlich auch die Schuld der theologischen Professoren, die solche irrige Gedanken über die Schrift unter dem Volk verbreiten. Wer aber die Schrift für Gottes eigenes Wort hält, wie sie selbst fordert,⁵⁰²⁾ der denkt, wenn er die Schrift liest, nicht an eine „Wirkung in die Ferne, sowohl in räumlicher wie in zeitlicher Hinsicht“, sondern er faßt die Situation dahin auf, daß, sooft er die Bibel liest, Gott selbst mit ihm redet, der durch das Wort des Gesetzes ihn von seiner Sünde und Verdammungswürdigkeit überführt und durch das Wort des Evangeliums ihm die Vergebung der Sünden und die Seligkeit zusagt und ihn dies Wort des Evangeliums glauben heißt. Wie Christus die Forderung des Gesetzes aus dem geschriebenen Gesetz erkennen heißt: „Wie stehet im Gesetz geschrieben? Wie liestest du?“⁵⁰³⁾ und aus dem geschriebenen Evangelium sich selbst als Heiland erkennen lehrt: „Suchet in der Schrift, denn ihr meint, ihr habet das ewige Leben darinnen; und sie ist's, die von mir zeuget“⁵⁰⁴⁾ und: „Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben“,⁵⁰⁵⁾ so stellt auch die Konfordinformel das gehörte und gelesene Wort des Evangeliums als Gnadenmittel auf gleiche Stufe, wenn sie sagt:

500) L. de Scriptura s., § 365.

501) So A. von Ettingen, Luth. Dogmatik II II, S. 335.

502) 2 Tim. 3, 16; 2 Petr. 1, 21 (es ist von der προφητεία γραφῆς die Rede); 1 Kor. 15, 37 usw.

503) Lut. 10, 26—28; Matth. 22, 35—40.

504) Joh. 5, 39.

505) Joh. 5, 46.

tion sowohl dem Wort des Evangeliums als auch der Taufe wie auch dem Abendmahl die Vergebung der Sünden zuschreibt. Deshalb kommt auch allen Gnadenmitteln die vis effectiva zu, den Glauben zu erwecken und zu stärken.⁵¹¹⁾ Und wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit samt der Fülle der göttlichen Gaben. Sonderlich neuere Theologen wollen den verschiedenen Gnadenmitteln verschiedene Wirkungen zugewiesen haben. Der Taufe wollen sie im Unterschied von dem Wort des Evangeliums die Wiedergeburt und dem Abendmahl im Unterschied von dem Evangelium und der Taufe eine besondere physische Wirkung, zum Beispiel die Pflanzung des Auferstehungsleibes, zuschreiben.⁵¹²⁾ Aber dies geschieht ohne Schriftgrund. So gewiß

511) A. C., Art. V und XIII.

512) RG.² XIII, 298 f. Eine kurze Darstellung der neueren Zweckbestimmungen für die Taufe und für das Abendmahl bei Luthardt, Dogmatik II, S. 373. 386 f. Vgl. Nitzsch-Stephan, „Ev. Dogmatik“, S. 646 ff. Walther führt in seiner Ausgabe des Compendiums von Baier (III, 526 f.) ein längeres Zitat aus Georg König († 1654) an, woraus hervorgeht, daß auch die alten lutherischen Theologen sich eingehend mit der Frage beschäftigten, ob dem Abendmahl auch eine Art physische Wirkung zuzuschreiben sei. König verneint die Frage, indem er nicht nur Leuten wie Weigel, sondern auch einigen „ex nostratibus“ widerspricht. König schreibt in Casus consc., p. 484 sqq. 494 sq.: An per rectam conscientiam statui queat, interventu communionis effici *unionem* Christi nobiscum *essentialem*? Nolumus hic controvertere cum aliis, nisi cum solo Weigelio, qui putat, ex communione, h. e., usu coenae Domini, qua mediante pane corpus Christi, mediante calice eiusdem sanguis distribuat, sequi *essentialem* corporis et sanguinis nostri cum corpore et sanguine Christi coniunctionem. Placeat propria illius audire verba. . . . Clarissime mentem explicat part. I. postillae suae. p. 214: „Christus“, spricht er, „gibt uns das Himmelbrot nicht allein im Glauben geistlich ohne Brot und Wein, sondern auch im Nachtmahl mit Brot und Wein; nicht dass das sichtbare Brot und Wein sei Christi Leib und Blut augenscheinlich, sondern darinnen ist er uns gegeben. Denn das Himmelbrot ist sein Wort, und er ist das Wort, und das Wort ist im Brot, und dies unsichtig' Brot vom Himmel oder *das Wort wird in uns Fleisch und Blut und leget sich an unser Fleisch und Blut*. Derhalben, wenn wir solche Speis' der Gedächtnis empfangen, so werden wir vereinigt mit Christi gekreuzigtem Leib und sind mit ihm *leiblich* vereinigt.“ . . . Haec Weigelii assertio ita comparata est, ut bona cum conscientia nullum ei possimus praebere assensum propter sequentes rationes: 1. Quod nullum habet fundamentum in Scriptura. . . . Ubi enim Christus dixit: Accipite et bibite, ut corpus et sanguis meus in communem vobiscum transmutetur substantiam? Ubi dixit: Accipite, edite et bibite; haec sumta et hausta efficient in vobis communem mecum *essentiam*? Ubi dixit: Edite; hic

die Taufe ein Mittel der Wiedergeburt ist, *λουτρόν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*,⁵¹³⁾ so gewiß wirkt auch das Wort des Evangeliums die Wiedergeburt, *ἀναγεγεννημένοι . . . διὰ λόγου ζωῆς θεοῦ*.⁵¹⁴⁾ Und so gewiß es ist, daß Christus im Abendmahl nicht bloß Abbilder seines Leibes und Blutes, sondern Leib und Blut selbst gibt,⁵¹⁵⁾ so gewiß ist es auch, daß er als Zweck dieser wunderbaren Gabe nicht eine besondere physische Wirkung namhaft macht, sondern nur die Versicherung oder Bezeugung, daß Gott den Essenden und Trinkenden um des dahingegebenen Leibes und um des vergossenen Blutes Christi willen gnädig sei. Anders können die Worte nicht verstanden werden: *τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*;⁵¹⁶⁾ und: *τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*.⁵¹⁷⁾ So lehrt auch das lutherische Bekenntnis. Es betont mit großem Nachdruck, daß die Sakramente keinen andern Endzweck haben als das Wort des Evan-

dum effectum aliquem salutarem ex opere operato sine bono motu utentis; quae sententia scholasticorum quorundam veterum ab ipsis etiam novellis Iesuitis ut plurimum deseritur. III. Obstat instituta collatio cum baptismo adultorum. Quem, quaeso, spirituales effectum habet ille fidelibus et hypocritis communem? Nullum plane, qui quidem salutem respiciat; sed externam solum communionem ecclesiae, quod utrique per baptismum intra ecclesiae pomoeria sint recepti. Eadem et hic ratio est et non alia. Negare quidem non possumus, patres de effectu eucharistiae interdum duriuscule fuisse locutos, . . . nam multa sic sunt comparata, ut facile ad ipsos hypocritas possint detorqueri, sed talia cum grano salis legi debent.

513) Tit. 3, 5.

514) 1 Petr. 1, 23.

515) Das Nähere unter der Lehre vom Abendmahl.

516) Luth. 22, 19. Luther X, 2188: „Ich hoffe, es sei nicht not, hier lange zu lehren, was das heiße, Christi Gedächtnis, davon wir anderswo oft und viel gelehrt haben, nämlich daß es nicht sei das Betrachten des Leidens, damit etliche als mit einem guten Werk wollen Gott gedient und Gnade erlangt haben, gehen um mit Trauern für das bittere Leiden Christi usw., sondern das ist Christi Gedächtnis, so man die Kraft und Frucht seines Leidens lehrt und glaubt. Also, daß unsere Werke und Verdienst nichts sind, der freie Wille tot und verloren sei, sondern allein durch Christi Leiden und Tod von Sünden los und fromm werden, daß es sei ein Lehren oder Gedächtnis von der Gnade Gottes in Christo und nicht ein Werk von uns getan.“

517) Matth. 26, 28. Luther XX, 275: „Darum hat der Luther recht gelehrt, daß, wer ein böses Gewissen hat von Sünden, der solle zum Sakrament gehen und Trost holen, nicht am Brot und Wein, nicht am Leib und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sakrament mit dem Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und gibt.“

sehen. Sodann ist die Sachlage die, daß die Vergebung der Sünden das eigentliche und „Hauptgut“ ist, „das neue Testament“, so daß kein Mensch zu kurz kommt, der die Vergebung der Sünden hat. Die Schrift stellt alles, was sonst noch an geistlichen Gütern und Wirkungen den Christen zuteil wird, in Abfolge zur Vergebung der Sünden: den Gnadenstand, die Einwohnung des Heiligen Geistes, die unio mystica, die Heiligung, die Liebe zu Gott und dem Nächsten, die Gliedschaft in der christlichen Kirche und die damit verbundenen Privilegien.⁵¹⁹⁾ Wenn wir es daher bei der göttlichen Zweckbestimmung der Sakramente bleiben lassen, daß sie Medien der Sündenvergebung und dadurch auch Medien der Erweckung und Stärkung des Glaubens sind, so ist damit auch der Empfang aller andern Güter und Gaben garantiert. Speziell ist dann auch für die Auferstehung des Leibes am Jüngsten Tage gesorgt. Der Menschengedanke von der Pflanzung des Auferstehungsleibes durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl ist unnötig. Allen, die die Vergebung der Sünden um Christi willen glauben, ist die Auferstehung des Leibes durch die göttliche Verheißung verbürgt,⁵²⁰⁾ auch wenn sie gewisser Umstände halber Christi Leib und Blut im Abendmahl nicht genossen haben, wie z. B. die gläubigen Kinder innerhalb der lutherischen Kirche und die an Christum Glaubenden in den reformierten Gemeinschaften.⁵²¹⁾ Man hat sich für eine physische Mitteilung des Auferstehungsleibes durch das Abendmahl auch auf Luther berufen. Freilich lehrt Luther, daß die Hoffnung der Auferstehung des Leibes auch durch das Abendmahl gestärkt werde. Aber dies läßt er nicht dadurch geschehen, daß durch das leibliche Essen mit dem Munde eine physische Wirkung auf den Leib des Christen gesetzt sei, sondern dadurch, daß der Christ mit dem leiblichen Essen das geistliche verbindet, nämlich den Glauben an das Absolutionswort: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden.“ Luther schreibt: „Die Worte kann freilich niemand durch den Hals in den Bauch jagen, sondern muß sie durch die Ohren ins Herz fassen. Was sagt er aber ins

519) Bd. II, 483 ff.

520) Joh. 5, 24: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν. Ebenso Joh. 11, 25. 26: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καὶ ἀποθάνῃ, ζήσεται . . . οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.“

521) Luther, St. L. XVII, 2212.

rung hinzu: „Wir müssen frei verdammen den ganzen Haufen der scholasticorum und ihren Irrtum strafen, daß sie lehren, daß diejenigen, so die Sakramente schlecht gebrauchen, wenn sie nicht obicem setzen, ex opere operato Gottes Gnade erlangen, wenn schon das Herz alsdann keinen guten Gedanken hat. Das ist aber stracks ein jüdischer Irrtum, so sie halten, daß wir sollten durch ein Werk und äußerliche Zeremonie gerecht und heilig werden ohne Glauben, und wenn das Herz schon nicht dabei ist. Und diese schädliche Lehre wird doch gepredigt und gelehrt weit und breit, durchaus und überall im ganzen Papsts Reich und Papsts Kirche. Paulus schreit dawider und sagt, daß Abraham sei vor Gott gerecht worden nicht durch die Beschneidung, sondern die Beschneidung sei ein Zeichen gewesen, den Glauben zu üben und zu stärken. Darum sagen wir auch, daß zum rechten Brauch der Sakramente der Glaube gehöre, der da glaube der göttlichen Zusage und zugesagte Gnade empfangen, welche durch Sakrament und Worte wird angeboten. Und dies ist ein gewisser, rechter Brauch der heiligen Sakramente, da sich ein Herz und ein Gewissen aufwagen und lassen mag. Denn die göttliche Zusage kann niemand fassen denn allein durch den Glauben, . . . und wir reden hier vom Glauben, da ich selbst gewiß für mich glaube, daß mir die Sünden vergeben seien, nicht allein vom fide generali, da ich glaube, daß ein Gott sei. Derselbe rechte Brauch der Sakramente tröstet recht und erquickt die Gewissen. Was aber die häßliche, schändliche, ungöttliche Lehre vom opere operato, da sie lehren, daß, wenn ich der Sakramente gebrauche, so macht das getane Werk mich vor Gott fromm und erlangt mir Gnade, obgleich das Herz keinen guten Gedanken dazu hat, für Mißbrauch und Irrtum eingeführet, kann niemand genug nachdenken, schreiben noch sagen. Denn daher ist auch der unsägliche, unzählige, greuliche Mißbrauch der Messe kommen. . . . Augustinus sagt stracks dawider, daß der Glaube im Brauch des Sakraments, nicht das Sakrament vor Gott uns fromm mache.“⁵²³⁾

Auch den Einwurf hätte man nie erheben sollen, wozu es not sei, den Christen auf mehrfache Weise immer nur dieselbe Vergebung der Sünden darzubieten und zu bestätigen. Schrift und Erfahrung lehren, daß den Menschen, die ihre Sünden erkannt haben, nichts schwerer fällt, als die Vergebung ihrer Sünden zu glauben. So entspricht die wiederholte und mannigfache Bezeugung

523) Apologie 204, 18—23.

ab, wie der Begriff „Saframent“ bestimmt wird. Verstehen wir unter Saframent eine Handlung, welche nicht nur Gottes Befehl und die Verheißung der Vergebung der Sünden, sondern auch ein sichtbares von Gott vorgeschriebenes Element hat, dann gibt es nur zwei Saframente, Taufe und Abendmahl. Die Apologie zählt auch die Absolution zu den Saframenten, indem sie das sichtbare von Gott geordnete Element nicht in den Begriff „Saframent“ aufnimmt, sondern die Saframente definiert als „*ritus, qui habent mandatum Dei, et quibus addita est promissio gratiae*“.⁵²⁶⁾ Dieser Begriff paßt auch auf die Absolution. Daneben macht die Apologie auch auf den engeren Saframentsbegriff aufmerksam und zählt dann nur zwei Saframente, Taufe und Nachtmahl.⁵²⁷⁾ Die Römischen und die Griechen zählen sieben Saframente, nämlich außer Taufe und Abendmahl noch Konfirmation, Buße, letzte Ölung, die Priesterweihe und die Ehe. Für das, was die Römischen und die Griechen unter Konfirmation,⁵²⁸⁾ Buße,⁵²⁹⁾ letzte Ölung⁵³⁰⁾ und Priesterweihe⁵³¹⁾ verstehen, fehlt *mandatum*

526) M. 202, 4.

527) A. a. O. Luther im Gr. Katechismus, M. 485, 1.

528) Trident., Sess. VII, De confirm., can. 1. 2. Über die Kinderei der geistlichen Verwandtschaft zwischen dem Firmenden und dem Gefirmten Sess. XXIV, De reform. matrimonii, cap. 2. Über den character indelebilis Sess. XXIII, De sacramento ordinis, cap. 4. — Über die Konfirmation der Kinder als eine löbliche kirchliche, nicht göttliche Ordnung vgl. Walther, Pastorale, S. 261 ff.

529) Unter Buße verstehen die Römischen nicht die in der Schrift gebotene Buße, welche Reue und Glauben in sich faßt, sondern die drei Menschenwerke *contritio cordis* (selbstgemachte verdienstliche Reue), *confessio oris* (Ohrenbeichte) und *satisfactio* (vom Priester auferlegte Bußwerke). Über den antichristlichen Greuel der römischen Buße Bd. II, S. 563 f. 605.

530) Trident., Sess. XIV, De sacram. extr. unct. Smets, S. 75 f. — Die Salbung mit Öl, von welcher Mark. 6, 13 die Rede ist, war eine Wundergabe zur Heilung von leiblichen Krankheiten. Jakobus redet Kap. 5, 14 von der allgemein üblichen Salbung zur Erquickung und Stärkung des Leibes und schreibt die Heilung nicht der Ölung, sondern dem Gebet des Glaubens zu.

531) Trident., Sess. XXIII, De sacr. ordinis. Die Priesterweihe soll eine Handlung sein, die nur der Bischof vollziehen kann, einen unauslöschlichen Charakter ausprägt und die Gewalt verleiht, Leib und Blut Christi zu opfern. — Nach der christlichen Lehre hat die Berufung lehrtüchtiger Personen in das von Christo gestiftete öffentliche Lehramt allerdings göttlichen Befehl. Aber die öffentliche Aussonderung dieser Personen unter gewissen Ceremonien ist nur apostolisch-kirchliche Ordnung. Apologie 203, 7—13: „Durch das Saframent des Ordens oder Priesterschaft verstehen die Widersacher nicht das Predigtamt und das Amt,

de condigno. Nach römischer Lehre hat Christus den Menschen so viel Gnade verdient, daß sie sich selbst die Seligkeit verdienen können. Daher sind nach römischer Lehre die Gnadenmittel nicht die Mittel, wodurch Gott die von Christo vollständig erworbene Vergebung der Sünden und die Seligkeit dem Glauben zur Annahme darbietet und durch solche Darbietung auch den Glauben im Menschen hervorruft und, wenn er bereits vorhanden ist, stärkt, sondern Mittel, solche Tugendbestrebungen unter römischer Direktion im Menschen anzuregen und zu unterstützen, wodurch der Mensch nach und nach und in immer höherem Grade⁵³⁷⁾ sich selbst die Gnade Gottes zuwendet. Weil es aber — darauf macht Rom selbst aufmerksam — mit den Tugendbestrebungen, außer bei einer kleinen Elite, Stückwerk bleibt und doch die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung von dieser gratia infusa abhängen soll, so werden die Gnadenmittel zu Mitteln, den Menschen in bezug auf die göttliche Gnade in Ungewißheit zu erhalten. Nach dem Tridentinum gehört es ja zur wahren Frömmigkeit, daß der Christ, wenn er nicht eine besondere Offenbarung von Gott empfangen hat, in bezug auf die Erlangung der göttlichen Gnade im Zweifel bleibe.⁵³⁸⁾ Weil aber der Zweifel das Gegenteil vom Glauben ist und von der Vergebung der Sünden ausschließt, so werden in der Hand Roms die Gnadenmittel zu Mitteln, wodurch die Menschen von der durch Christum vorhandenen Gnade und Seligkeit wirksam abgehalten werden. Statt dessen werden sie an die Ordnungen des Papsttums gebunden, das sich mit seinen Einrichtungen als die Gnadenvermittelungsanstalt darstellt. Der Unfug der Kreuzzüge, die Wallfahrten, der Ablass, das Klosterleben usw. dienten und dienen dazu, die Menschen von der Gnade, die Christus erworben hat und durch das Wort des Evangeliums und die Sakramente austeilt, abzuhalten. Diesem Zweck dient auch die römische Vermehrung der Sakramente. Durch seine vielen Sakramente, die zwar nicht alle von gleicher Wichtigkeit, aber doch zur Seligkeit nötig sein sollen,⁵³⁹⁾ legt Rom die von Christo für die Menschen erworbene Vergebung der Sünden vielfach unter Schloß und Riegel, weil es, wie Winer richtig anmerkt, unter seligmachender Gnade nicht die Gnade der Sündenvergebung versteht, die durch den Glauben ergriffen wird und dadurch dem

537) Trident., Sess. VI, cap. 16, can. 32.

538) Trident., Sess. VI, cap. 9 und can. 13.

539) Trident., Sess. VII, can. 3. 4.

widerprechen, in denen sich die calvinistische Theologie in der Lehre von der Aneignung und Verwerfung des Heils bewegt.⁵⁴²⁾ Konsequenterweise können die Calvinisten von einer Verachtung der Gnade seitens der Verworfenen deshalb nicht reden, weil nach ihrer Lehre für diese Unglücklichen keine Gnade vorhanden ist, also auch von ihnen nicht verachtet werden kann. Auf diesen offensbaren Selbstwiderspruch ist in alter und neuer Zeit mit Recht hingewiesen worden.⁵⁴³⁾ Kurz, nach der calvinistischen Lehre, daß es für einen Teil der Menschen keine Gnade und kein Verdienst Christi gibt, gibt es für diesen Teil der Menschen auch keine Gnadenmittel. Wo Calvin und Genossen noch von Gnadenmitteln auch den reprobii und impii gegenüber reden und diesen eine Verachtung der Gnade Gottes zuschreiben, liegt eine Akkommodation an den Sprachgebrauch der Schrift und der christlichen Kirche vor, wofür bei Festhaltung der Lehre von der *gratia particularis* jede sachliche Berechtigung fehlt.

Aber die calvinistischen Reformierten haben auch keine Gnadenmittel für die Erwählten. Ausdrücklich erteilt Calvin den Gläubigen die Weisung, von ihrer Erwählung nicht nach dem äußeren Wort, nämlich nicht nach der *universalis vocatio*, die durch das äußere Wort (*per externam praedicationem*) geschieht, sondern nach der besonderen Berufung (*specialis vocatio*), die in der inneren Erleuchtung des Heiligen Geistes bestehe, zu urteilen. Und das ist von Calvins Standpunkt aus völlig konsequent. Die Gläubigen können ihre Erwählung aus dem äußeren Wort des Evangeliums nicht erkennen, weil nach Calvins Meinung Gott durch das äußere Wort nicht bloß die Erwählten, sondern auch diejenigen einladet, denen er die

542) Siehe die ausführlichen Belege II, 25 ff.

543) So z. B. von Gerhard, L. de elect., § 68, zitiert II, 51. Steiß-Hauck, RG.² XIII, 294: „Die Gläubigen sind nach dem Zusammenhange seines [Calvins] Systems die Erwählten, die Prädestinierten; nur diese erfahren (Inst. III, 24, 15 und besonders Consens. Tigur., c. 16) die innerliche Kraft des Geistes und empfangen außer den Zeichen auch die *res* oder *virtus sacramenti*. Darum ist es im Grunde nur eine leere Phrase, wenn er sagt, auch dem Ungläubigen sei die Verheißung dargeboten; ja, es klingt wie Ironie, wenn er diesem zuruft: Du darfst nur das Wort, das im Zeichen eingesetzt ist, im Glauben ergreifen, um mit dem Zeichen die Sache [den Effekt] zu haben.“ Wenn Steiß-Hauck nebenbei meinen, daß Calvin insofern eine „Objektivität der Gnadenmittel“ lehre, als er als Determinist der „Subjektivität“ überhaupt keine Berechtigung einräume, so ist daran zu erinnern, daß man unter „Objektivität“ der Gnadenmittel doch gewöhnlich die Beschaffenheit der Gnadenmittel versteht, wonach Gott durch die Gnadenmittel ohne Unterschied allen, die sie gebrauchen, die Vergebung der Sünden darbietet und in allen zur Wirkung, resp. Stärkung des Glaubens wirksam ist.

an den Sprachgebrauch der Schrift und der kirchlichen Umgebung vor, wenn die calvinistischen Reformierten das Wort und die Sakramente „Zeichen“, „Symbole“, „Siegel“ (*signa, symbola, tesseræ, sigilla*) der göttlichen Gnade nennen.⁵⁴⁶⁾ Vorausgesetzt, daß sie die *gratia particularis* wirklich festhalten, so fehlt ihnen für diesen Sprachgebrauch die sachliche Berechtigung. Denn in diesem Falle — nämlich bei Festhaltung der *gratia particularis* — können Wort und Sakrament ebensowohl Zornes- als Gnadenzeichen sein. Zweideutige Zeichen aber sind gar keine Zeichen, sondern lassen die zu bezeichnende Sache in dubio. Sie sind aber auch nicht Zeichen für die „*interior illuminatio*“ des Heiligen Geistes, weil der Heilige Geist diese innere Erleuchtung angeblich nicht durch die äußeren Gnadenmittel, sondern unmittelbar wirkt.

Bei der Leugnung der *gratia universalis* und der damit gesetzten Annahme, daß der Glaube durch unmittelbare göttliche Wirkung entstehe, kann auch der schriftgemäße Begriff des seligmachenden Glaubens und der seligmachenden Gnade nicht festgehalten werden. Der Glaube, der nicht aus dem äußeren Wort des Evangeliums kommt, ist nicht Glaube im Sinne der Schrift. Der Glaube im Sinne der Schrift entsteht und besteht immer nur vis-à-vis seines Korrelats, das ist, des Wortes des Evangeliums.⁵⁴⁷⁾ Der Glaube, der, losgelöst von seinem Objekt, durch unmittelbare göttliche Machtwirkung entstehen soll, ist dem Menschen eingegossenes Gefühl, und die seligmachende Gnade ist nicht mehr die gnädige Gesinnung Gottes in Christo (*favor Dei propter Christum*), sondern wird zur *gratia infusa*, zu einer dem Menschen eingesenkten guten Qualität. Außerlich verschiedene Wege wandelnd, treffen Rom und die calvinistischen Reformierten an dem Punkt der *gratia infusa* wieder zusammen. Nach römischer Auffassung ist die seligmachende Gnade ein Strom, der sich auf dem Wege der vielgestaltigen römischen Gnadenmittel in den Menschen ergießt, wenn der Mensch „nicht den

546) Conf. Helv. II, c. 19: *Sunt sacramenta symbola mystica* — quibus [Deus] promissiones suas *obsignat*, et quae ipse nobis interiorius praestat, exteriorius *repraesentat* ac veluti oculis contemplanda subiicit adeoque fidem nostram, Spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget, quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat sibi que soli consecrat et obligat et quid a nobis requirat, significat. — Conf. Belgica, art. 33: *Sunt sacramenta signa ac symbola visibilia rerum internarum et invisibilium*, per quae. ceu per media, Deus ipse virtute Spiritus Sancti in nobis operatur.

547) Röm. 10, 14; Mart. 1, 15; 16, 15. 16.

Die Gnadenmittellehre der Synergisten.

Wir haben gesehen, daß durch die calvinistische Leugnung der *gratia universalis* die biblische Gnadenmittellehre abgetan wird. Dasselbe geschieht durch die synergistische Leugnung der *sola gratia*, wonach der Glaube an das Evangelium oder die Befehrung zu Gott nicht allein durch Gottes Gnadenwirkung entstehen, sondern auch vom rechten Verhalten des Menschen abhängen soll. Alle nämlich, welche dem Menschen eine Mitwirkung zur Befehrung oder zur Entstehung des Glaubens zuschreiben, indem sie den Glauben durch menschliche „Selbstentscheidung“, „Selbstbestimmung“, „Selbstsetzung“, „rechtes Verhalten“, „Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens“, eine „Neutralitätsstellung“ usw. zustande kommen lassen: alle diese fassen die Gnadenmittel nicht als die Mittel, durch welche Gott die von Christo erworbene Gnade, das ist, die Vergebung der Sünden, darbietet und durch solche Darbietung den Glauben ohne menschliche Mitwirkung hervorruft, sondern als Mittel, wodurch der Mensch, um der Gnade teilhaftig zu werden, zu einer Leistung seinerseits *angeregt* wird (*excitatur*), nämlich zu den eben genannten und ähnlichen Dingen: zur persönlichen Selbstsetzung oder Selbstbestimmung, zum rechten Verhalten, zur Neutralitätsstellung, zum rechten Gebrauch der „ihm von der Gnade gelassenen Freiheit“, zum „own decisive choice“, zur Betätigung der „free moral agency“ usw. Kurz, den Synergisten in allen Schattierungen sind die Gnadenmittel nicht lediglich Vermittler der durch Christi *satisfactio vicaria* vorhandenen Gnade Gottes, sondern *Anregungsmittel* zu einer verschiedenen benannten menschlichen Leistung, durch welche der Mensch erst in den Besitz der göttlichen Gnade kommen kann und soll. Wir finden daher auch bei den Synergisten, einerlei ob sie im reformierten oder lutherischen Lager sich befinden, die ausdrückliche Erklärung, daß die Gnadenmittel zur Erlangung der Gnade und Seligkeit nicht *genügen*. Die Arminianer, welche als ein Typus der reformierten Synergisten gelten können, nennen die in den Gnadenmitteln dargebotene und wirksame Gnade ausdrücklich eine „*teilweise Kraft*“ (*vis partialis*), die ohne die Mitwirkung des menschlichen Willens *ohne Effekt bleibe* (*non posse exire [vim gratiae] in actum sine cooperatione liberae voluntatis humanae ac proinde ut effectum habeat pendere a libera voluntate*).⁵⁵¹⁾ In demselben Sinne begnügten sich auch der spätere Melancthon und seine Anhänger nicht

⁵⁵¹⁾ Apol. Conf. Remonstr., p. 162; bei Winer, *Compar. Darst.* 3, S. 81 f.

der Leugnung der *universalis gratia*. Man kann sich einen so groben Eingriff in die biblische Lehre, wie er in der Leugnung der *sola gratia* vorliegt, nicht erlauben und dabei doch noch die von Gott geordneten Gnadenmittel behalten. Mit der Leugnung der *sola gratia* verschwindet auch der schriftgemäße Begriff der Gnadenmittel. Es liegt daher nur eine Unbequemung an den kirchlichen Sprachgebrauch vor, wenn die Vertreter des Synergismus noch von Gnadenmitteln reden. Es ist in bezug auf den Charakter der Gnadenmittel festzuhalten: Die von Gott geordneten Gnadenmittel sind nicht Gesetz, sondern Evangelium, reines, lauterer durch keinerlei menschliche Leistung oder gute Beschaffenheit bedingtes Evangelium. Sie fordern daher vom Menschen nicht Selbstbestimmung, Selbstsetzung, eine Neutralitätsstellung, Selbstentscheidung für oder wider die Gnade, rechtes Verhalten oder irgendeine andere menschliche Leistung, sondern nur G l a u b e n. Luther sagt: „Evangelium ist griechisch und heißt auf deutsch eine fröhliche Botschaft, darum daß darin verkündigt wird die heilsame Lehre des Lebens von göttlicher Zusagung und entboten wird Gnade und Vergebung der Sünde. Darum gehört zum Evangelio nicht W e r k, denn es ist nicht Gesetz, sondern allein G l a u b e, denn es ist eitel bloßes Zusagen und Anbieten göttlicher Gnade. Wer nun daran g l a u b t, der empfäht die Gnade und den Heiligen Geist.“⁵⁵⁸⁾ Und diesen Glauben, der lediglich Nehmemittel (*medium ληπτικόν*, instrumental) ist und „zum Evangelio gehört“, wirkt der Heilige Geist durch das Evangelium selbst, ohne menschliche Mitwirkung, „in denen, so das Evangelium hören“;⁵⁵⁹⁾ denn der Glaube kommt aus der Predigt.⁵⁶⁰⁾ — Der synergistische Begriff von den Gnadenmitteln ist auch überaus gefährlich. Ein „Evangelium“, zu dem angeblich menschliche Selbstsetzung, rechtes Verhalten, Selbstentscheidung für oder wider die Gnade gehört, wie es kein Evangelium ist, so erzeugt es auch nicht den christlichen Glauben, „der auf lauter Gnade bauet“, sondern nährt ein Vertrauen auf eigene Kraft und eigenes Können, das sich wirksam gegen die in den Gnadenmitteln dargebotene und wirksame Gnade abschließt. Solange ein Mensch in dem Wahn steht, daß er selbst zur Erlangung der Gnade noch irgend etwas tun könne oder müsse, erlangt er die Gnade nicht.⁵⁶¹⁾ Der Glaube an die Gnade ist nicht etwas, was man sich vorher sorgfältig überlegt, das Pro und Contra in Betracht zieht

558) St. L. XI, 84.

560) Röm. 10, 17.

559) Augsb. Conf., Art. V.

561) Luther, Opp. v. a. VII, 154.

durch ein so unaussprechlich großes Lösegeld befreit werden konnte. . . . Darum ist es eine unerträgliche und schreckliche Gotteslästerung, wenn du irgendein Werk erdichst, wodurch du dich vermisest, Gott zu versöhnen, da du siehst, daß er nicht anders versöhnt werden kann als durch diesen unermesslichen und unendlichen Schatz, nämlich durch den Tod und das Blut seines Sohnes.“⁵⁶⁷⁾

Die Gnadenmittellehre aller Leugner der *satisfactio vicaria*.

Nach der Schrift sind das Wort des Evangeliums und die Sakramente nur dadurch Gnadenmittel, daß sie die durch Christi *satisfactio vicaria* bei Gott (in Gottes Herzen, in foro divino) vorhandene Vergebung der Sünden ohne jede sittliche Forderung zusagen und dadurch den Glauben erwecken und stärken. Dies wurde sowohl in bezug auf das Wort des Evangeliums als auch in bezug auf die Sakramente der Taufe und des Abendmahls nachgewiesen.⁵⁶⁸⁾ Daher ist es selbstverständlich, daß alle Leugner der *satisfactio vicaria* die Gnadenmittel im Sinne der Schrift leugnen. Wenn sie noch von Gnadenmitteln reden, so liegt nur eine Akkommodation an den Sprachgebrauch der Kirche vor. Sie verstehen dann unter Gnadenmitteln Anregungsmittel zu solchen moralischen Bestrebungen, wodurch die *satisfactio vicaria* Christi ersetzt oder doch vervollständigt werden soll. Dies findet seine Anwendung erstlich auf die ausgesprochenen Unitarier alter und neuer Zeit, die, weil sie die wesentliche Gottheit Christi leugnen, auch die *satisfactio vicaria* ablehnen und das Wesen des Christentums in die durch Christi Lehre und Beispiel angeregte menschliche Sittlichkeit setzen.⁵⁶⁹⁾ Das Bestreben, auf die von Christi Person ausgehende intellektuelle, psychologische und moralische Anregung hin (*moral influence theory*) ein „gotteiniges Leben“ zu führen oder „die Gebote Gottes zu halten“ (*trying to keep the commandments*), tritt an die Stelle der Gnadenmittel, und damit sind die Gnadenmittel als *media remissionis peccatorum sive iustificationis* völlig abgetan.⁵⁷⁰⁾ Dies trifft aber auch zu in bezug auf alle neueren Theologen,⁵⁷¹⁾ die den

567) St. L. IX, 236 f.

568) S. 123 ff.

569) RG.3 XX, 573. Harnack, Wesen des Christentums 3, S. 92.

570) Der Kalauer Katechismus leugnet daher ausdrücklich (Frage 337. 338), daß durch das Abendmahl die Sünde vergeben und der Glaube gestärkt werde. Das Abendmahl sei nicht dazu da, etwas zu empfangen, sondern Gott einen Dienst zu tun.

571) Vgl. II, 429 ff., den Abschnitt „Nähere Beschreibung moderner Versöhnungstheorien“.

steht kein christlicher Glaube. Der christliche Glaube will zum Objekt die durch Christum erworbene und im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden haben, Eph. 1, 7: ἐν ᾧ [Χριστῷ] ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων.⁵⁷⁴⁾

Die Gnadenmittel und die Enthusiasten.

Die christliche Lehre von den Gnadenmitteln wird von allen Enthusiasten, das heißt, von allen denen beseitigt, die eine offenbarende und wirkende Tätigkeit des Heiligen Geistes außer und neben den von Gott geordneten Gnadenmitteln annehmen. Wir sahen bereits, daß die calvinistischen Reformierten infolge ihrer Leugnung der gratia universalis weder für alle Menschen noch auch für die Erwählten Gnadenmittel haben. Für erstere nicht, weil die Gnade angeblich nicht für alle Menschen vorhanden ist; für letztere nicht, weil die für die Erwählten vorhandene Gnade angeblich ohne Mittel sich betätigt. Als Typus der Trennung der Gnade von den Gnadenmitteln kann Zwingli gelten mit seiner bekannten Behauptung, daß der Heilige Geist keinen „Wagen“ (vehiculum) nötig habe. Und das sagt er nicht nur in bezug auf die Sakramente,⁵⁷⁵⁾ sondern auch in bezug auf das Wort des Evangeliums. Zwingli behauptet sehr entschieden, daß der Glaube nicht aus dem gepredigten Wort, sondern durch die unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes komme, ipse tractus internus (wodurch wir zu Gott kommen) immediate operantis est Spiritus.⁵⁷⁶⁾ Die späteren Reformierten akkommodieren sich mehr in der Redeweise der lutherischen Gnadenmittellehre, ohne sachlich über Zwingli hinauszukommen.⁵⁷⁷⁾ Auch neuere Calvinisten behaupten, wie wir bereits sahen, sehr entschieden, daß die tatsächlich seligmachende göttliche Gnadenwirksamkeit sich nicht durch die Gnadenmittel vollziehe.^{578a)} Am konsequentesten durchgebildet ist das Trennungsprinzip bei den Quäkern. Die Quäker meinen, daß der Heilige Geist an dem von ihm bestimmten Tage der Heimsuchung ohne das Wort unmittelbar den Menschen erleuchte und hierdurch den Menschen erst fähig mache, das Wort der Schrift, das sonst toter Buch-

574) Augsb. Konf., Art. XX, S. 45, 23.

575) Fidei Ratio; bei Niemeyer, p. 24.

576) Zwinglii Opera (Schultheß) IV, 125.

577) Winer, Kompar. Darst. 3, S. 117. Weiteres unter dem Abschnitt: „Zusammenfassende Beurteilung der reformierten Gnadenmittellehre.“

578 a) S. 141.

auf die Hervorbringung des seligmachenden Glaubens abzielt, vom Wort trenne.⁵⁸¹⁾ Aber sämtliche Argumente beruhen auf rationalistischen menschlichen Erwägungen. Was die Meinung betrifft, daß die Gnadenmittel überflüssig seien, so ist festzuhalten: Es handelt sich gar nicht um die Frage, ob Gott nicht auch auf dem geistlichen Gebiet ohne Mittel wirken könne. In Frage steht lediglich, ob Gott in seinem geoffenbarten Wort sage, daß er durch von ihm bestimmte Mittel wirken wolle und uns Menschen an diese Mittel gewiesen habe. In der Theologie gilt es nicht, Möglichkeiten gegen die von Gott in seinem Wort geoffenbarten Tatsachen geltend zu machen. Zwingli's Einwurf, daß der Heilige Geist keinen Wagen nötig habe, stellt schon eine prinzipielle theologische Entgleisung dar. Dasselbe gilt von Schmelz' Argument: „Man kann es gar nicht ernstlich genug aussprechen, daß, wenn Jesus wirklich der ist, als den ihn die Kirche bekennt, er auch imstande sein muß, durch seine Wirklichkeit von dieser Wirklichkeit zu überführen.“⁵⁸²⁾ Durchaus untheologisch ist auch das Argument, wonach eine an äußere Mittel gebundene Wirksamkeit Gottes unwürdig sein soll. Was Gottes würdig oder nicht würdig ist, wissen wir Menschen nicht a priori, sondern müssen wir a posteriori aus Gottes geoffenbartem Wort lernen, da wir a priori in dem Roder der göttlichen Ethik nicht genügend bewandert sind.⁵⁸³⁾ Und was den Schluß betrifft, daß Gott seine Wirksamkeit von dem äußeren Wort deshalb losgelöst haben müsse, weil nicht alle, die das Wort hören, gläubig werden, so beruht er auf dem Irrtum der *gratia irresistibilis*. Nach der Schrift gibt es eine durch das Mittel des Evangeliums sich vollziehende göttliche Wirkung zum Glauben und zur Seligkeit auch in denen, die ungläubig bleiben und verloren gehen.⁵⁸⁴⁾ Dieser Wirkung aber, weil sie nicht in aufgedeckter göttlicher Majestät, sondern durch Mittel sich vollzieht, kann widerstanden werden. In direktem Widerspruch zur Schrift steht auch die Behauptung, daß das Wort des Evangeliums nur als „ein begleitender Umstand“ („an attending circumstance“) bei der Wiedergeburt in Betracht komme, und daß zwar

581) So auch bereits Zwingli, Opp. IV, 125: Sic esse (nämlich daß der Glaube durch unmittelbare Wirkung des Geistes entstehe), etiam usu deprehenditur, quum quotidie videmus, quosdam evangelii praedicationem audire quidem, sed nihilo magis credere.

582) Zentralfragen, S. 89.

583) 1 Tim. 6, 16.

584) Matth. 23, 37; Apost. 7, 51; 13, 46. Vgl. den Abschnitt „Die Befeh- rung kann vom Menschen verhindert werden“, II, 557 f.

offenbarung und Gnadenwirkung vom äußeren Wort notwendig in römisches Fahrwasser treibt, nämlich die *certitudo gratiae* auf die *gratia infusa* anstatt auf die durch Christum vorhandene und in den Gnadenmitteln zugesagte gnädige Gesinnung Gottes gründet und daher an die Stelle der Glaubensgewißheit von der Rechtfertigung eine forcierte Gefühlsgewißheit treten läßt, die in ernstlicher Gewissensnot doch versagt. Durch die Trennung der Gnade von den Gnadenmitteln geraten alle Enthusiasten dahin, daß sie die seligmachende Gnade als eine eingeflößte geistliche Materie fassen, zu deren Aneignung auf seiten des Menschen auch der Glaube als Akt des Ergreifens der Gnade (*actualis apprehensio gratiae*) nicht erforderlich ist. Auf dieser Fassung der Gnade beruht die Behauptung der Dordrechter Beschlüsse, daß die seligmachende Gnade auch dann noch im Menschen vorhanden sei, wenn der Mensch durch grobe Sünden das *exercitium fidei* verliere. Seligmachende Gnade und seligmachender Glaube werden als eine dem Menschen anhaftende und in ihm ruhende gute Qualität gefaßt. Nur der Einfloßungsprozeß ist bei Rom und bei den Schwärmern insofern verschieden, als er auf schwärmerischer Seite ohne die von Gott geordneten Gnadenmittel, auf römischer Seite vornehmlich durch die von der „Kirche“ gemachten Gnadenmittel sich vollzieht.

Die Verleugnung der Gnadenmittel in der persönlichen Praxis der Christen.

Um bei der entschiedenen Abweisung aller irrigen Auffassungen der Gnadenmittel in der rechten Demut zu bleiben, ist daran zu erinnern, daß auch die Christen, welche von den Gnadenmitteln richtig lehren und herrschenderweise auch richtig glauben, in der eigenen persönlichen Praxis gar oft die Gnadenmittel vergessen. Dies geschieht, sooft sie die Gewißheit der Gnade oder der Vergebung der Sünden anstatt auf Gottes Zusage in den objektiven Gnadenmitteln auf das Gefühl der Gnade oder die *gratia infusa* gründen wollen. Wir sind allesamt geborne Schwärmer. Anstatt Gottes Liebeserklärung im Evangelium, das ist, in den von ihm geordneten Gnadenmitteln, zu hören und zu glauben, oder noch anders ausgedrückt: anstatt nach Gottes versöhntem Herzen zu schauen, das, Gott sei Dank, durch Christum vorhanden ist, und das Gott uns im Evangelium und in den Sakramenten offenbart und entgegenträgt, schauen wir in unser eigenes Herz hinein und

Die Wichtigkeit der christlichen Lehre von den Gnadenmitteln.

Adolf Sarnack erlaubt sich die folgende Kritik Luthers: „Der Christ lebt, wie Luther selbst am besten wußte, nicht von den Gnadenmitteln, er lebt durch den persönlichen Zusammenschluß mit Gott, den er in Christus erlebt.“⁵⁹⁵⁾ Aus diesen Worten geht hervor, daß Sarnack das Leben eines Christen aus den Gnadenmitteln in Gegensatz zum persönlichen Zusammenschluß mit Gott stellt. Sarnack meint, wer den persönlichen Zusammenschluß mit Gott in Christo erleben, also innerlich oder wahrhaft fromm werden wolle, müsse vor allen Dingen die Gnadenmittel in dem Sinne meiden, als ob durch sie die Gnade gegeben werde. Diese Methode, Gott in Christo zu erleben, habe Luther, obwohl er es eigentlich besser wußte, übersehen und damit die Reformation in falsche Bahnen gelenkt. Damit, sagt Sarnack ausdrücklich, „trat Luther in die verlassenen engen Kreise des Mittelalters zurück“.⁵⁹⁶⁾ Sarnacks Kritik stimmt genau mit der Kritik, die Carlstadt, Zwingli und Genossen an Luther übten. Auch diese wurden bekanntlich nicht müde, Luthers Irrgänge in der Gnadenmittellehre aufzudecken. Mit seinem Dringen auf das äußere Wort und die Sakramente als Gnadenmittel schädige Luther die persönliche Frömmigkeit und hindere er den Geist, weil Geist und persönliche Frömmigkeit nicht durch so äußerliche Dinge kämen. Zwingli sagte ja: „Ich glaube, ja ich weiß, daß alle Sakramente so weit davon entfernt sind, Gnade zu erteilen, daß sie dieselbe nicht einmal herzubringen oder austeilen (Credo, imo scio omnia sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent). Hierin werde ich dir, mächtigster Kaiser, vielleicht zu kühn erscheinen. Aber es bleibt dabei. Denn wie die Gnade vom göttlichen Geiste kommt (fit) oder gegeben wird (ich nehme aber nach lateinischer Redeweise das Wort Gnade für Verzeihung, Nachsicht und umsonst gegebene Wohltat), so gelangt jenes Geschenk allein an den Geist. Dem Geist aber ist kein Führer oder Wagen nötig, denn er ist selbst die Kraft und der Träger, von welchem alles getragen wird, dem es nicht nötig ist getragen zu werden; und wir haben dies nie in der Heiligen Schrift gelesen, daß in die Sinne fallende Dinge (sensibilia), dergleichen die Sakramente sind, den Geist gewiß mit sich bringen.“⁵⁹⁷⁾ Auf demselben Standpunkt stehen auch neuere Reformierte mit ihrer

595) Dogmengeschichte, Abriß, 1905, S. 431.

596) A. a. O.

597) Fidei Ratio; bei Niemeyer, S. 24.

Alles aber, was ohne solch Wort und Sakrament' vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel." 598)

Man hat sich an diesen derben Worten Luthers und des lutherischen Bekenntnisses früher und jetzt gestoßen. Aber es ist darin nichts übertrieben. Die Sachlage ist diese: Im Reich der Natur wirkt Gott freilich überall in der Welt. Das Universum hat seinen Bestand in ihm.⁵⁹⁹⁾ Und was speziell die Menschen betrifft, so ist Gott die causa efficiens des natürlichen Lebens aller Menschen unter allen Himmelsstrichen. Gott gibt jedermann Leben und Odem allenthalben.⁶⁰⁰⁾ In ihm leben, weben und sind alle Menschen.⁶⁰¹⁾ Gott gibt auch überall und allen Menschen die Güter, die zum natürlichen Leben gehören. Er gibt den Menschen vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten und erfüllt ihre Herzen mit Speise und Freude.⁶⁰²⁾ Aber die Vergebung der Sünden um Christi willen und den Glauben an die Vergebung der Sünden, die Wiedergeburt zum geistlichen Leben und alle damit verbundenen geistlichen Güter gibt Gott nur durch die von ihm geordneten Gnadenmittel, durch das Wort des Evangeliums und die Sakramente. Diese Tatsache bezeugt die Schrift, indem sie sagt, daß alle Glieder der Kirche bis an den jüngsten Tag durch das Wort der Apostel glauben,⁶⁰³⁾ durch das Wort⁶⁰⁴⁾ und die Taufe⁶⁰⁵⁾ wiedergeboren werden. Daher der Befehl Christi an seine Kirche, nicht zu Hause zu bleiben, sondern mit der Predigt des Evangeliums in alle Welt zu gehen,⁶⁰⁶⁾ in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern zu predigen.⁶⁰⁷⁾ Daher auch die Beschreibung der Völker, die das Wort des Evangeliums nicht haben, als Völker, die in Finsternis und im Todes-schatten sitzen,⁶⁰⁸⁾ obwohl sie das Licht der irdischen Sonne haben und Gott sich ihnen durch Darreichung seiner Güter zum leiblichen Leben nicht unbezeugt läßt.⁶⁰⁹⁾ So unauflöslich ist „der persönliche Zusammen-schluß mit Gott“ mit den Gnadenmitteln verbunden, daß die Menschen, welche noch außerhalb der christlichen Kirche sich befinden, als solche beschrieben werden, „die nicht glauben an das Wort“,⁶¹⁰⁾ und daß der Apostel Paulus jedem, der nicht an den gefunden Worten unsers Herrn Jesu Christi bleibt, Eigendünkel

598) Müller 321, 3 ff.

601) Apost. 17, 28.

604) 1 Petr. 1, 23.

607) Lut. 24, 47.

609) Apost. 14, 17.

599) Kol. 1, 17.

602) Apost. 14, 17.

605) Tit. 3, 5.

608) Lut. 1, 78. 79; Jes. 9, 2; 60, 2.

610) 1 Petr. 3, 1.

600) Apost. 17, 25.

603) Joh. 17, 20.

606) Mark. 16, 15. 16.

„Autosuggestion“, wie es neuerdings ausgedrückt worden ist, eine „eingebildete und selbstgemachte ‚Begeisterung‘“. ⁶¹⁴⁾ Die Prädikate „eingebildet“ und „selbstgemacht“ entsprechen genau dem Sachverhalt, weil aus der Schrift feststeht, daß die unmittelbar entstandene „Begeisterung“ oder „Erleuchtung“ oder „Wiedergeburt“ nicht auf den Heiligen Geist als *causa efficiens* zurückgeführt werden kann. Außer in Reservatfällen, die uns Menschen nichts angehen, ⁶¹⁵⁾ gibt sich der Heilige Geist mit unmittelbaren Wirkungen im Reich der Gnade nicht ab. Die Schrift bindet alle christliche Wahrheitserkenntnis an Christi Wort, *ἐὰν ὑμεῖς μένητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ . . . γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν*. ⁶¹⁶⁾ Durchs Wort wirkt der Heilige Geist Glauben und Wiedergeburt. ⁶¹⁷⁾ Durch die Predigt vom Glauben wird der Geist empfangen. ⁶¹⁸⁾ Das Wort vom Kreuz (*ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ*) ist denen, die selig werden, Gottes Kraft, *δύναμις θεοῦ*. ⁶¹⁹⁾ Daher ist wirklich alles, was man ohne Wort und außer dem Wort für Wirkung des Heiligen Geistes hält, ein non-ens, „eingebildet“ und „selbstgemacht“. Was man ohne Gnadenmittel hat oder zu haben meint, ist nicht des Heiligen Geistes, sondern menschliches Produkt, „man-made“. ⁶²⁰⁾ Hier verbinden sich die Wege der Schwarmgeisterei mit dem Wege Roms. Mag man an die Stelle der Gnadenmittel den „Geist“ oder „die Person Christi“ oder „die geschichtliche Wirklichkeit Christi“ oder etwas anderes treten lassen — jede Loslösung der göttlichen Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung von den Gnadenmitteln treibt in ein Eigenwirken hinein, wodurch tatsächlich an die Stelle der *favor Dei propter Christum* als Grund der Vergebung der Sünden und der Seligkeit eine angebliche *gratia infusa* gesetzt wird. Die Rechtfertigung aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke ist aufgegeben und damit auch der Gewißheit der Gnade und Seligkeit das Fundament entzogen. Man kann sich einen so tiefen Eingriff in die christliche Lehre, wie er in der Loslösung der Gnade von den von Gott geordneten Gnaden-

614) Von Ettingen, Luth. Dogmatik II II, S. 333.

615) Lut. 1, 15.

616) Joh. 8, 31. 32.

617) 1 Kor. 2, 4. 5; 1 Petr. 1, 23.

618) Gal. 3, 2. 5.

619) 1 Kor. 1, 18.

620) Treffend sagt J. Gottschid, *RG.* 2 XVII, 335: „Wo die prätendierte ‚unmittelbare Gemeinschaft‘ wirklich gegen das äußere Wort selbständig ist, ist sie nur ein Verkehr mit einem Phantasiegebilde von Gott und Christus.“

geltend machen, große Gnadengewißheit zutage getreten sei. Darauf ist ein Doppeltes zu sagen. Einmal kann auch eine zur Schau getragene Gnadengewißheit auf Selbsttäuschung beruhen. Sodann ist der Fall möglich, daß solche, die theoretisch die Gnade von dem äußeren Wort loslösen, insonsequenterweise, und ohne sich darüber klar zu sein, in ihrem Herzen sich tatsächlich doch auf die Gnadenzusage im äußeren Wort des Evangeliums gründen. Es liegt dann dieselbe Inkonsequenz vor, die Mead im Falle der Synergisten so beschreibt: "The most ardent champion of the doctrine of free will may be found supplicating the Lord to give him these graces which, according to his *theory*, he ought to obtain and cultivate for himself." 624)

Um zusammenzufassen: Luther und die lutherische Kirche sind auch in bezug auf ihre Gnadenmittellehre der Mund der Christenheit auf Erden. Alle Menschen, welche — mit Harnack zu reden — im persönlichen Zusammenschluß mit Gott stehen, erleben diesen persönlichen Zusammenschluß mit Gott nicht ohne, sondern durch die Gnadenmittel.⁶²⁵⁾ Nur diese Weise, in Gottes Gnadengemeinschaft zu kommen, ist in der Schrift gelehrt, wie wir uns vergewissern können. Und nur bei dieser Weise bleibt die christliche Zentrallehre von der Vergebung der Sünden durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke intakt, und nur bei dieser Weise gibt es die *certitudo gratiae et salutis*, worauf nach der ausdrücklichen Erklärung der Schrift die ganze christliche Religion angelegt ist.⁶²⁶⁾

Es gibt keinen menschlichen Schreiber, der den Charakter der von Gott geordneten Gnadenmittel, ihre Wichtigkeit für Glauben und Leben und die zerstörende Wirkung der Trennung der Gnade von den Gnadenmitteln so gewaltig ins Licht gestellt hätte als Luther. Es kommt dies daher, daß Luther in der Schule der Gewissensangst zum Reformator der Kirche geworden ist, während Zwingli's Reformation und Theologie mehr auf dem Boden des Humanismus erwachsen ist und durchweg spekulativen Charakter trägt. Daß die ganze calvinistische Theologie von Calvin an bis auf unsere Zeit nicht sowohl den Gott lehrt, der sich in seinem Wort

624) *Irenic Theology*. By Charles Marsh Mead. 1905, S. 161.

625) Gottschid, *RG.* 2 XVII, 334: „Bei ihr“ (der Anschauung von einer „unmittelbaren Gemeinschaft“ mit Gott) „bleibt das Bedürfnis nach persönlicher Heilsgewißheit unerfüllt.“

626) Röm. 4, 16: *Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι.*

uns Christum recht zeigt und zu erkennen gibt. Und lerne nur in dieser und allen geistlichen Ansechtungen, so du willst andere oder dich selbst recht trösten, also mit Christo sagen: Was ist es, daß du so hin und wieder läufest, dich selbst so zermarterst mit ängstigen und betrübtten Gedanken, als wolle Gott dein nicht mehr Gnade haben, und als sei kein Christus zu finden, und willst nicht ehe zufrieden sein, du findest ihn denn bei dir selbst und fühlst dich heilig und ohne Sünde? Da wird nichts aus; es ist eitel verlorne Mühe und Arbeit. Weißt du nicht, daß Christus nicht sein will noch sich finden lassen denn in dem, das des Vaters ist? nicht in dem, das du oder alle Menschen sind und haben. Es ist nicht der Feh! an Christo und seiner Gnade; er ist und bleibet wohl unverloren und läßt sich allezeit finden; aber es fehlet an dir, daß du ihn nicht recht suchest, da er zu suchen ist, weil du deinem Fühlen nach richtest und meinst ihn zu ergreifen mit deinen Gedanken. Hierher mußt du kommen, da nicht dein noch einiges Menschen, sondern Gottes Geschäfte und Regiment, nämlich da sein Wort ist; da wirst du ihn treffen, hören und sehen, daß weder Zorn noch Ungnade da ist, wie du fürchtest und zagest, sondern eitel Gnade und herzliche Liebe gegen dir. . . . Aber schwer wird es, ehe es [das Herz] dazu kommt und solches ergreift; es muß zuvor anlaufen und erfahren, daß alles verloren und vergeblich Christum gesucht heißet, und zuletzt doch kein Rat ist, denn daß du dich außer dir selbst und allem menschlichen Trost allein in das Wort ergebst."

Luther legt dar, daß es zu allen Zeiten Gottes Weise gewesen sei, durch äußere Mittel und Zeichen mit uns Menschen zu handeln und uns so seiner Gnade teilhaftig zu machen. So haben wir im Neuen Testament Gottes Gnadenant!ig überall dort, wo wir das Wort des Evangeliums und die Sakramente haben, einerlei, wo auf der ganzen Erde wir uns aufhalten. Er schreibt:^{627 b)} „Gott hat allezeit also getan, daß er auf Erden gegeben hat ein leiblich Zeichen, eine Person, Ort und Stätte, da er gewißlich hat wollen gefunden werden. Denn wo wir nicht durch ein leiblich, äußerlich Zeichen gebunden und gefangen werden, so wird ein jeglicher Gott suchen, wo es ihn gelüstet. Darum haben die heiligen Propheten viel geschrieben von dem Tabernakel, von der Wohnung und Hütte, da er gegenwärtig sein wollte. Also hat Gott stets getan. Der gleichen hat er uns Christen auch einen Tempel gebaut, da er wohnen

627 b) St. L. III, 924 f.

wenn er sich auch gleich in einem Strohalm wollte finden lassen, so sollte man ihn dajelbst suchen und ehren.“

Auf die Anklage, daß er die Gnade an bestimmte, äußere und gering scheinende Dinge binde — auch Sarnack wiederholt diese Anklage^{627 c)} —, antwortet Luther:^{627 d)} „Wenn dich Gott hieße einen Strohalm aufheben oder eine Feder reißen mit solchem Gebot, Befehl und Verheißung, daß du dadurch solltest aller Sünde Vergebung, Gnade und ewiges Leben haben, solltest du das nicht mit allen Freuden und Dankbarkeit annehmen, lieben, loben und darum denselben Strohalm und Feder höher Heiligtum halten und dir lassen lieber sein, weder Himmel und Erden ist? Denn wie geringe der Strohalm oder Feder ist, dennoch kriegst du dadurch solch Gut, das dir weder Himmel noch Erde, ja alle Engel nicht geben können. Warum sind wir denn so schändliche Leute, daß wir der Taufe, Wasser, Brot und Wein, das ist, Christi Leib und Blut, mündlich Wort, eines Menschen Händeauflegen zur Vergebung nicht auch so hoch Heiligtum halten, als wir den Strohalm oder Feder halten würden, so doch in denselben, wie wir hören und wissen, Gott will selber wirken, und soll sein Wasser, Wort, Hand, Brot und Wein sein, dadurch er dich wolle heiligen und seligen in Christo, der uns solches erworben und den Heiligen Geist vom Vater zu solchem Werk gegeben hat? Wiederum, wenn du denn gleich geharnischt gingeist zu St. Jakob oder ließeist dich von Kartäusern, Barfüßern, Predigern [Dominikanern] durch so strenge Leben ermorden, damit du selig werden möchtest, und Gott hätte solches nicht geheißten noch gestiftet, was hülfte dich's? Er weiß doch nichts drum, sondern der Teufel und du haben's erdacht als sonderne Sakramente oder Priesterstände. Und wenn du gleich Himmel und Erde tragen könntest, damit du selig würdest, noch ist's alles verloren, und der, so den Strohalm (wo es geboten wäre) aufhübe, der täte mehr denn du, und wenn du zehn Welt tragen könntest.“

Luther führt aus, daß das praktische Resultat nur Verzweiflung sein könne, wenn wir nicht lernen und täglich von neuem lernen, uns wider alles Fühlen und Empfinden an das äußere Wort des Evangeliums zu halten. Er sagt:^{627 e)} „Wider solches alles, was die Vernunft eingibt oder ermessen und ausforschen will, ja, was alle Sinne fühlen und begreifen, müssen wir lernen am Wort halten und schlecht

627 c) A. a. O., S. 431.

627 e) St. L. VIII, 1102.

627 d) St. L. XVI, 2296.

schreiben und geben sie selbst Bücher heraus, wenn der Buchstabe nichts gilt noch nützt? Warum wollen sie uns und andere durch ihre Schriften unterweisen? Wenn sie sprechen, der Geist sei vor der Schrift, und sie hätten zuerst den Geist, danach schrieben sie: das ist nichts. Denn auf solche Weise ist die Schrift zu nichts anders nütze als zur Schau. Höre, was Christus sagt: „Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden“, Joh. 17, 20. Durch das Wort ist gewiß das mündliche oder schriftliche, nicht das innerliche Wort zu verstehen. Derwegen muß man vor allen Dingen das Wort hören oder lesen, dessen sich der Heilige Geist als eines Mittels bedient. Wenn man das Wort liest, so ist der Heilige Geist da, und solchergestalt ist es unmöglich, daß man die Schrift ohne Nutzen höre oder lese.“ ^{627 f)}

Zusammenfassende Beurteilung der reformierten Gnadenmittellehre.

Auf die Gefahr hin, der unnötigen Wiederholung und Weitläufigkeit geziehen zu werden, lassen wir hier aus mehreren Gründen noch eine zusammenfassende Beurteilung der reformierten Gnadenmittellehre folgen. — Durch Zwingli's Lehre von einer unmittelbaren Geisteswirkung und Gnadenmitteilung kam es ja zur Zeit der Reformation zu einer Spaltung in der protestantischen Christenheit. Diese Spaltung ist bis auf diesen Tag nicht beseitigt und bildet ein stehendes Ärgernis für die ungläubige Welt und gibt Rom eine willkommene Gelegenheit, über die Zerrissenheit des Protestantismus zu spotten. Ferner ist es eine nicht wegzuleugnende Tatsache, daß die reformierte Gnadenmittellehre namentlich durch den Pietismus auch in die lutherische Kirche eingedrungen ist. Vollends liegt zutage, daß die neuere sogenannte „Erlebnistheologie“ prinzipiell völlig in das reformierte Lager übergegangen ist, weil sie den Glauben an Christus nicht allein auf Christi Wort, sondern im Unterschiede von dem Wort auch auf den „lebendigen Christus“, die Person Christi, „die geschichtliche Erscheinung“ und „Wirkung“ Christi gründen will. Endlich handelt es sich hier — daran kann kaum oft genug erinnert werden — um einen Punkt, an dem alle Christen zeitlebens zu lernen haben. Theoretisch an diesem Punkte die rechte Stellung gegen die reformierte Kirche, den Pietismus und die Erlebnistheologie zu finden, ist nicht eben schwer, dank

^{627 f)} Et. v. IX, 1514 f. Ebenso zu Joh. 17, 20: Et. v. VIII, 829 ff.

Gnadenmittel oder neben denselben mitgeteilt werde (*Efficacious grace acts immediately*) wirklich lehrt und festhält, verläßt sie den christlichen Grund und Boden. Sofern sie in der Praxis ihren Fundamentalsatz fahren läßt, kehrt sie auf das christliche Gebiet zurück.

Wir erinnern nochmals an den *status controversiae*. In Frage steht nicht, ob Gott nicht unmittelbar wirken könnte, falls er so wirken wollte. In Frage steht auch nicht, ob Gott sich nicht tatsächlich Fälle der unmittelbaren Wirksamkeit vorbehalte, was ebenfalls zuzugeben ist.⁶²⁹⁾ In Frage steht auch nicht — dies heben wir gegen die modernen „Erlebnistheologen“ hervor —, ob uns nicht auch in der Welt- und Kirchengeschichte eine Wirksamkeit des lebendigen, zur Rechten Gottes erhöhten Christus wahrnehmbar entgegenetrete, was ebenfalls zuzugeben ist. In Frage steht lediglich, ob Gott uns Menschen, wenn unser Gewissen vom Gesetz Gottes getroffen ist und wir gewissen Bericht über Gottes Gesinnung gegen uns nötig haben — ob Gott uns da an das objektive Wort von seiner Gnade in Christo, das Evangelium, und an die Sakramente der Taufe und des Abendmahls als objektive *signa* und *testimonia* seines gnädigen Willens gewiesen und gebunden habe, oder ob wir in dieser Situation — scil. beim Fragen nach der Gnade Gottes — auf eine unmittelbare Wirkung Gottes, eine *interior Spiritus illuminatio* und eine *immediate agency of the Spirit* zu verweisen seien.⁶³⁰⁾ Ersteres lehrt die lutherische Kirche, letzteres wird in den reformierten Gemeinschaften vorgetragen, wo dem reformierten Prinzip Folge gegeben wird.

Es gibt keinen Schriftbeweis für die reformierte Gnadenmittellehre. Wir haben bereits unter den Abschnitten „Die Gnadenmittel im allgemeinen“⁶³¹⁾ und „Alle Gnadenmittel haben denselben Zweck und dieselbe Wirkung“⁶³²⁾ ausführlich dargelegt, daß nach der Schrift das Wort des Evangeliums und die Sakramente, nämlich die Taufe und das Abendmahl, just zu dem Zweck von Gott gegeben und geordnet sind, um die durch Christi *satisfactio vicaria* vorhandene Vergebung der Sünden darzubieten, und daß aus denselben Mitteln und durch dieselben (*ex* und *diá*) der Glaube und die Wiedergeburt komme und der Heilige Geist empfangen werde. Wir fügen hier noch hinzu, daß mit dieser Schriftlehre auch die apo-

629) Lut. 1, 15.

630) Calvin, Inst. III, 24, 8, und Hodge, *Syst. Theology*, II, 685.

631) S. 122 ff.

632) S. 127 ff.

die Sünde nicht ab und macht nicht selig.⁶³⁹⁾ Petrus fährt vielmehr fort, in seinem ersten Briefe von der Taufe zu lehren: *σώζει βάπτισμα*, die Taufe macht selig.⁶⁴⁰⁾ Ebenso machten die Apostel die traurige Erfahrung, daß nicht alle Hörer des Wortes gläubig wurden. Paulus berichtet uns ausdrücklich: „Der Glaube ist nicht jedermanns Ding.“⁶⁴¹⁾ Aber trotzdem trennen die Apostel nicht die Wirkung des Glaubens und der Wiedergeburt vom äußeren Wort. Sie sagen nicht mit Zwingli: *Tractus internus immediate operantis est Spiritus*,⁶⁴²⁾ auch nicht mit Schedd: „The influence of the Holy Spirit is directly upon the human spirit, and is independent even of the Word.“⁶⁴³⁾ Sie bleiben vielmehr dabei, daß Glaube, Wiedergeburt und Geist durch das äußere Wort kommen.⁶⁴⁴⁾ Kurz, wie die Apostel lehren, daß das äußere Wort des Evangeliums und die *visibilia signa* der Sakramente die Gnade Gottes oder die Vergebung der Sünden für uns Menschen herbeibringen, so verweisen sie auch in praktischer Anwendung dieser Lehre die nach der Gnade Fragenden auf diese äußeren Dinge als auf die von Gott geordneten Mittel, an die der Glaube sich zu halten habe. Wir können daher nicht umhin zu urteilen, daß die reformierten Theologen und Bekenntnisschriften Mißweisungen erteilen, wenn sie die Seelen anleiten, im Wort und in der Taufe die Gnade und die Seligkeit nicht zu suchen.

Die reformierte Theologie kommt durch ihre Gnadenmittellehre in eine ganz wunderliche Situation. Indem sie für eine unmittelbare Mitteilung der seligmachenden Gnade eintritt, erklärt sie die ganze in der Schrift gelehrt Methode der Heilsaneignung für einen Mißgriff auf seiten Gottes. In einer ähnlichen Situation befand sich die reformierte Theologie auch bei der Lehre von Christi Person und Werk durch die Behauptung, daß die menschliche Natur Christi nicht Organ für die Handlungen der göttlichen Natur sein könne. Was das Organverhältnis der menschlichen Natur Christi betrifft, so steht nach der Schrift die Sache so, daß der Sohn Gottes im Fleisch, das ist, in der menschlichen Natur, erschienen ist, um durch die in der menschlichen Natur vollbrachten Werke die Werke des Teufels zu zerstören.⁶⁴⁵⁾ Nach Gottes Ansicht ist demnach die

639) Böhl, Dogmatik, S. 558. 560.

640) 1 Petr. 3, 21.

641) 2 Theß. 3, 2.

642) Opera IV, 125.

643) *Dogmatic Theology*, II, 501.

644) Röm. 10, 14–17; 1 Petr. 1, 23; Gal. 3, 2.

645) 1 Joh. 3, 8.

anken rückt unter den neueren reformierten Theologen besonders Charles Sodge in den Vordergrund. Er sagt: "If this one point be determined, namely, that efficacious grace is the *almighty power* of God, it decides all questions in controversy on this subject." ⁶⁵¹⁾ Daraufhin behauptet er: "Regeneration itself, the infusion of a new life into the soul, is the immediate work of the Spirit. There is here no place for the use of means." ⁶⁵²⁾ Er meint, man könne sich alles Bücherschreiben ersparen. Um in der Gnadenmittel lehre zurechtzukommen, sei es nur nötig, diesen einen Gedanken festzuhalten, daß die Wiedergeburt eine Wirkung der göttlichen Allmacht sei. Er sagt: "Volumes have been written on the contrary hypothesis; which volumes lose all their value if it be once admitted that regeneration, or effectual calling, is the work of *omnipotence*." Dazu ist zu sagen: Freilich ist es unfeugbar, daß der christliche Glaube oder die Wiedergeburt nur durch göttliche Allmachtswirkung entsteht. Das lehrt die Schrift. Das lehrt auch besonders entschieden Luther, indem er z. B. sagt: „Wenn Gott den Glauben schafft im Menschen, so ist es ja so ein groß Werk, als wenn er Himmel und Erde wieder schaffte.“ ⁶⁵³⁾ Das ist auch wider alle Formen des Synergismus festzuhalten. Aber daß deshalb Glaube und Wiedergeburt ohne Mittel in Existenz treten sollten, ist ein reiner Menschengedanke. Die Schrift lehrt beides, sowohl daß Glaube und Wiedergeburt eine Wirkung der göttlichen Allmacht ist, als auch, daß diese Wirkung sich durch die äußeren Mittel des Wortes und der Taufe vollzieht. Aber nun hat die reformierte Theologie sich auf den Unmittelbarkeitsgedanken festgelegt. Dieser Gedanke ist das *πρῶτον ψεῦδος*, von welchem aus die Schriftausagen über die Gnadenmittel umgedeutet werden. Wenn die Schrift sagt *διὰ* und *ἐκ*, durch das Wort und aus dem Wort, durch die Taufe und aus der Taufe, so muß „durch“ nicht „durch“ und „aus“ nicht „aus“, sondern „ohne“, höchstens „neben“, besides, the attending circumstance, bezeichnen. Und wenn die Schrift das Wort und die Taufe geradezu ins Subjekt stellt und sagt: Das Wort tut (*ἡ ψυχή*), was Gott gefällt, ⁶⁵⁴⁾ das Wort ist wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt, ⁶⁵⁵⁾ das Wort ist das Licht, ⁶⁵⁶⁾ das Wort ist das Schwert des Geistes ⁶⁵⁷⁾ und: die Taufe macht selig,

651) A. a. O., S. 683.

652) A. a. O., S. 685.

653) Et. 2. IX, 972.

654) Jer. 55, 11.

655) Jer. 23, 29.

656) 2 Petr. 1, 19; Ps. 119, 105.

657) Eph. 6, 17.

wir hierhersetzen: "1st. The influence of the *Spirit* is distinguished from that of the *Word*." Um dies als Schriftlehre zu erweisen, ist primo loco auf Joh. 6, 45. 64. 65 hingewiesen. An dieser Stelle aber ist nur gesagt, daß das Kommen zu Christo nicht in des Menschen Macht stehe (V. 44), sondern alle, die tatsächlich zu Christo kommen, von Gott gelehrt sind, V. 45. Derselbe Gedanke ist V. 64. 65 ausgedrückt: „Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn von meinem Vater gegeben.“ So wenig ist hier — was A. Hodge doch beweisen will — von einem "immediate influence of the Spirit" und von einer Wirkung "besides", neben dem Wort die Rede, daß vielmehr das gerade Gegenteil, nämlich die Wirkung durch das Wort, sehr nachdrücklich gelehrt wird. Christus erklärt V. 63 ausdrücklich: „Die Worte (τὰ ῥήματα), die ich rede, die sind Geist und sind Leben.“ Und Petrus hat diese Belehrung Christi über die an das Wort gebundene Wirksamkeit des Heiligen Geistes auch richtig verstanden. Er antwortet auf die Frage Christi: „Wollt ihr auch weggehen?“ V. 68: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens.“ "2d. A divine influence is declared to be necessary to the reception of the truth." Es ist auf Ps. 119, 18. verwiesen, wo es heißt: „Öffne mir die Augen, daß ich sehe die Wunder an deinem Gesetz!" Hier ist allerdings gelehrt, daß die Öffnung der Augen für die Wahrheit des göttlichen Wortes Gottes Wirkung sei. Aber nichts ist von einer unmittelbaren Wirkung gesagt. Im Gegenteil; in demselben Psalm ist gelehrt, daß die Öffnung der Augen für das Wort durch das Wort selbst geschehe, V. 104. 105: „Dein Wort macht mich klug" und: „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege.“ "3d. Such an internal operation on the heart is attributed to God." Wieder dieselbe Sachlage! Es wird auf Phil. 2, 13 verwiesen: „Gott ist's, der in euch wirkt beide das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen." Nach dieser Stelle ist allerdings das Wollen und Vollbringen sehr entschieden als Gottes Wirkung gelehrt. Aber von einer unmittelbaren Wirkung, die Alexander Hodge aus der Stelle be-

wenn es Jak. 1, 18 und 1 Petr. 1, 23 heiße, daß die Wiedergeburt „durch das Wort der Wahrheit" (λόγῳ ἀληθείας) und „durch das Wort Gottes" (διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ) geschehe, so heiße das nur: "under the Gospel dispensation" oder "under the Christian dispensation". Zu 1 Petr. 1, 23 bemerkt Shedd noch insonderheit: "The 'Word of God,' here, is not 'the incorruptible seed' itself from which the birth proceeds. The Holy Ghost is this."

ein „Wagen“ weder nötig noch anständig sei. Die Reformierten täuschen sich nur, wenn sie sich für ihre Gnadenmittellehre auf die Schrift berufen. Sie haben diese Lehre nicht aus der Schrift. Die Schriftausagen: „Der Glaube kommt aus der Predigt“, „durch der Apostel Wort“ und: „wiedergeboren durch das Wort“ „aus Wasser und Geist“, „Gott machte uns selig durch das Bad der Wiedergeburt“, „Ihr habt den Geist empfangen durch die Predigt vom Glauben“ — diese Schriftausagen rufen in keinem Menschengeist, auch nicht im Geist der Reformierten, die Vorstellung hervor, daß der Glaube, die Wiedergeburt, der Geist unmittelbar, neben oder ohne Wort und Taufe, gewirkt oder empfangen werden. Die Reformierten sind auf diese Lehre gekommen, weil sie, wie in der Christologie, in die Hände eines gewaltigen Tyrannen gefallen sind. Der Tyrann in der Christologie ist das menschliche Axiom: „Finitum non est capax infiniti.“ Der Tyrann in der Gnadenmittellehre ist das Axiom: „Nothing intervenes between the volition of the Spirit and the regeneration of the soul.“ Unter der Herrschaft dieses Tyrannen deuten sie die Schriftausagen. Die unausbleibliche Folge ist, daß alle versuchten Beweise den Charakter von Scheinbeweisen annehmen.

Dies gilt auch von einem Analogiebeweis Calvins, der sich wie eine Art ewiger Schade in der reformierten Theologie fortgeerbt hat. Wir meinen den Analogiebeweis von dem leiblich Blinden, der ohne Licht nicht sehen kann. Calvin sagt: „Vergeblich würde das Licht den Blinden sich darbieten, wenn nicht jener Geist des Verständnisses die Augen des Verstandes (mentis) öffnen würde, so daß man ihn [den Heiligen Geist] mit Recht den Schlüssel nennen kann, wodurch des Himmelreichs Schätze uns erschlossen werden, und seine Erleuchtung unsers Verstandes Sehkraft.“⁶⁶²⁾ Dieser Analogiebeweis gefällt auch den neueren reformierten Theologen. Macpherson zitiert⁶⁶³⁾ die eben angeführten Worte Calvins und nennt „the position taken by Calvin a most reasonable and thoroughly consistent one“. Auch Sodge kommt wiederholt auf diesen Beweis für die unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes zurück: „We may admit,“ sagt er, „the value and absolute necessity of

662) Inst. III, 1, 4: Frustra caecis lux se offerret, nisi Spiritus ille intelligentiae aperiret mentis oculos, ut rite clavem vocare queas, qua coelestis regni thesauri nobis reserantur, eiusque illuminationem mentis nostrae aciem ad videndum.

663) *Christian Dogmatics*. Edinburgh, 1898, p. 425.

maß zurück unter dem Gesichtspunkt, daß in denselben eine *petitio principii* und somit eine Selbsttäuschung vorliegt. Man sagt, der seligmachende Glaube müsse sich auf Christum selbst, nicht auf die Gnadenmittel gründen. Bei diesem Argument, das den Reformierten, den Enthusiasten aller Schattierungen und den neueren „Erlebnistheologen“ gemeinsam ist, wird aber als bewiesen angenommen, daß sich der Glaube außer und neben den Gnadenmitteln auf Christum gründen könne und solle. Nach der Schrift aber steht es so, daß der Glaube an Christum nur durch den Glauben an Christi Wort möglich ist⁶⁷¹⁾ und ohne das Hängen an dem Wort Christi in das Gebiet der Einbildung gehört.⁶⁷²⁾ Das so reichliche Schelten über das Hängen am „toten Buchstaben“ ändert nichts an der Tatsache, daß man entweder am Wort Christi oder überhaupt nicht an Christo, sondern an sich selbst und seinen eigenen Gedanken hängt. — Man sagt ferner, es gelte, die Ehre Gottes zu wahren. Es sei unerträglich, den Gnadenmitteln oder gar Menschen, die die Gnadenmittel handhaben, eine Wirkung zuzuschreiben, die doch Gott allein zukomme. Dies Argument findet sich bei allen Reformierten, von Zwingli an bis auf die neueste Zeit, und dies Argument wird zu der Anklage benutzt, daß durch die lutherische Lehre von den Gnadenmitteln die Gnaden- und Allmachtswirkung Gott genommen und äußeren Mitteln gegeben, jedenfalls zwischen Gott und den Mitteln geteilt werde. Charles Godge erlaubt sich in seiner Beschreibung der lutherischen Lehre, nach welcher die Wirksamkeit des Heiligen Geistes an das Wort Gottes gebunden sei, die folgenden Sätze: „This theory cuts us off from all intercourse with the *Spirit* and all dependence upon *Him* as a personal voluntary agent.“ „God has given opium its narcotic power, and arsenic its power to corrode the stomach, and left them to men to use or to abuse as they see fit. Beyond giving them their properties, *He has nothing to do with the effects which they produce*. So the *Spirit* has nothing to do with the conviction, conversion, or sanctification of the people of God, or with illuminating, consoling, or guiding them, beyond once for all giving His Word divine power. There it is: men may use or neglect it as they please. The *Spirit* does not incline to use it. *He* does not open their hearts, as He opened the heart of Lydia, to receive the Word. *He* does not enlighten their eyes to

671) Joh. 8, 31. 32; 17, 20.

672) 1 Tim. 6, 3 ff.

des Wortes ungläubig bleiben, auf einen Mangel der göttlichen Gnadenwirksamkeit im Wort zurückzuführen sei. Die Schrift lehrt aber sehr ausdrücklich, daß die göttliche Wirksamkeit zur Hervorbringung des Glaubens sich auch auf die erstrecke, welche unter dem Schall des Wortes ungläubig bleiben. „Ich habe euch versammeln wollen — und ihr habt nicht gewollt.“⁶⁸³⁾ „Ihr widerstretet (ἀντιπίνετε) allezeit dem Heiligen Geist, wie eure Väter, also auch ihr.“⁶⁸⁴⁾ Die Sache steht daher so: Wird die Tatsache, daß viele Hörer des Wortes ungläubig bleiben, im Lichte der Schrift und nicht unter dem reformierten Gesichtswinkel einer unmittelbaren und unwiderstehlichen Geisteswirkung betrachtet, so beweist sie nicht die Trennung, sondern die Verbindung der gratia efficax mit dem äußeren Wort Gottes.

Hier ist vielleicht der beste Platz, daran zu erinnern, daß die ganze Terminologie, wonach reformierte Theologen zwischen „common grace“ und „efficacious grace“ unterscheiden, nur dazu angetan ist, sich selbst und andern den wahren Sachverhalt zu verdecken. Alexander Hodge antwortet zwar auf die Frage: „How does *common* differ from *efficacious* grace?“ sehr bestimmt: „1st. As to its *subjects*. All men are more or less the subjects of the one; only the elect are subjects of the other.“⁶⁸⁵⁾ Aber diese Terminologie erweist sich als unberechtigt, sobald wir sie an der Schrift prüfen. Die Schrift beschränkt die zum Glauben und zur Seligkeit „wirksame Gnade“ nicht auf die Auserwählten, sondern dehnt sie ausdrücklich auch auf die Verlorengehenden aus.⁶⁸⁶⁾ Man belehrt uns reformierterseits weiter dahin, daß die Wirkungen der common grace, die auch den Verlorengehenden zuteil werden, auf dem natürlichen Gebiet bleiben. „The moral and religious effects ascribed to it [scil. to common grace] never arise above, so to speak, the *natural* operations of the mind. The knowledge, the faith, the conviction, the remorse, the sorrow, and the joy, which the Spirit is said to produce by these common operations, are all *natural* affections or exercises, such as one man may measurably awaken in the minds of other men.“⁶⁸⁷⁾ Aber diese Behauptung widerspricht abermals der Schrift. Die Schrift sagt auch von sol-

683) Matth. 23, 37.

684) Apost. 7, 51.

685) *Outlines*, p. 337. So auch Charles Hodge, II, 675. 683 ff.

686) Apost. 13, 46; 7, 51; Matth. 23, 37.

687) Charles Hodge II, 674; Alexander Hodge, *Outlines*, p. 337.

Wortes des Evangeliums entsteht und besteht, tritt eine menschliche Erregung auf Grund einer eingebildeten unmittelbaren Geisteswirkung. An die Stelle der Glaubensgewißheit von der Gnade und der Seligkeit, die der Heilige Geist immer nur auf dem Wege des Glaubens an die in den Gnadenmitteln dargebotene Vergebung der Sünden wirkt, tritt der menschliche Entschluß, man kann sagen: ein Eigensinn, sich auf Grund eingebildeter Gnadenwirkungen die Gotteskindschaft zuzuschreiben, ein Entschluß, der kläglich zusammenbricht und als Selbsttäuschung offenbar wird, sobald es zu wirklicher Sündenerkenntnis mit den terrores conscientiae kommt. Ebenso tritt an die Stelle einer wirklichen persönlichen Gemeinschaft mit Gott eine menschliche Einbildung. So gewiß nach der Schrift die Gemeinschaft mit Christo und Gott nur durch den Glauben an Christi Wort vermittelt wird, so gewiß ist ein Verkehr mit Gott auf angeblich unmittelbarer Geisteswirkung nicht ein Verkehr mit Gott, sondern ein Verkehr mit sich selbst und ein Spielen mit eigenen Gedanken. Ebenso wird durch die Unmittelbarkeitstheorie an die Stelle des Zeugnisses des Heiligen Geistes ein quid pro quo gesetzt. Gottes Geist gibt unserm Geist dadurch innerlich Zeugnis von unserer Gotteskindschaft (*testimonium Spiritus Sancti internum*); daß er in unserm Herzen den Glauben an Gottes Zeugnis von seinem Sohne, das ist, den Glauben an das äußere Wort Gottes, wirkt. „Gottes Zeugnis ist das, das er gezeuget hat von seinem Sohn. Wer da glaubt an den Sohn Gottes, der hat solches Zeugnis in sich (ἐν ἑαυτῷ). Wer nicht Gott glaubt, der macht ihn zum Lügner; denn er glaubt nicht dem Zeugnis“ (das äußere Wort ist gemeint), „das Gott zeuget von seinem Sohn.“⁶⁹⁰⁾ Wer Gottes Zeugnis von seinem Sohn, das ist, das äußere Wort des Evangeliums, beiseite schiebt, dem gibt nicht der Heilige Geist Zeugnis, sondern der stellt sich selbst ein Zeugnis über seinen Gnadenstand und seine Gotteskindschaft aus. Mit dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes, das durch den vom Heiligen Geist gewirkten Glauben an das Wort des Evangeliums vorhanden ist, geht auch das äußere Zeugnis des Heiligen Geistes, *testimonium Spiritus Sancti externum*, das in den guten Werken vorliegt, verloren. Gute Werke sind stets nur die Früchte des Glaubens, der durch das Wort des Evangeliums entstanden ist (διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν, scil. der Apostel, Joh. 17, 20) und darin seinen Be-

690) 1 Joh. 5, 9. 10.

man in dieser Beziehung den Gnadenmitteln macht, so wenig sparjam, daß sowohl die alten als auch die neueren Reformierten an diesem Punkt beredt werden. Obwohl Zwingli „in der Schrift nie gelesen hat“, daß die Sakramente Gnade und Geist herbeibringen,⁶⁹³⁾ so will er doch bereitwilligst zugeben (er sagt: *volens ac libens admitto*), „daß die Sakramente zu einem öffentlichen Zeugnis (*testimonium publicum*) der Gnade gegeben werden, die jeder einzelne vorher hat“.⁶⁹⁴⁾ Genau so Calvin. Obwohl auch Calvin nichts davon wissen will, daß Gnade und Geist durch die Sakramente als durch Gefäße und Wagen (*ceu vasculis et plaustis*) herbeigebracht werden, so lobt er doch zugleich mit vielen Worten an den Sakramenten, daß sie als Pfänder und Wahrzeichen (*arrhae et tesseræ*) die Gnade als echt bestätigen, die der Heilige Geist den Ausgewählten durch innere Wirkung verleihe, und Calvin meint, wenn so von den Sakramenten gelehrt werde, „so werde die Würde derselben herrlich gepriesen, ihr Gebrauch klar angezeigt und ihr Nutzen reichlich gerühmt“.⁶⁹⁵⁾ Ebenso Böhl. Er versichert uns zunächst mit großer Entschiedenheit, daß durch eine solche Einrichtung wie die Taufe nicht die Sünde abgewaschen und die Wiedergeburt gewirkt werden könne. Er sagt: „Das Wasser“ (der Taufe) „kann solche hohe Dinge nicht tun.“⁶⁹⁶⁾ Dann betont er aber ebenso entschieden, daß die Taufe ein „Zeichen“, ja „ein deutlicher Beweis“ dafür sei, daß Gott willens sei, uns durch Christi Blut und Geist innerlich von Sünden abzuwaschen. Die Taufe sei „*signum ablutionis*“. „Wie das Wasser uns reinigt vom äußerlichen Schmutz, also reinigt uns Christi Blut und Geist von allen unsern Sünden.“⁶⁹⁷⁾ Auch das Wort des Evangeliums läßt Böhl nicht Medium der Sündenvergebung und der Geisteswirkung sein, sondern er macht es zu einem Zeichen der vorher unmittelbar gewirkten Frömmigkeit. Er sagt: „Nur diesen durch den Heiligen Geist leben-

693) Fidei ratio; Niemeyer, S. 24.

694) A. a. O., S. 25.

695) Inst. IV, 14, 17.

696) Dogmatik, S. 560.

697) A. a. O., S. 558. Dabei verweist Böhl nur auf Apost. 22, 16; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5, ohne die Stellen abdrucken zu lassen. Hätte er die Schriftstellen abdrucken lassen, so wäre damit seine Zeichentheorie widerlegt gewesen. Die Stellen sagen nicht vom Wasser der Taufe, daß es vom äußerlichen Schmutz reinige, sondern im Gegenteil, daß es die Sünden abwasche, von Sünden reinige und selig mache: Apost. 22, 16: „Laß dich taufen und abwaschen deine Sünden“; Eph. 5, 26: Christus hat die Kirche gereinigt „durch das Wasserbad im Wort“; Tit. 3, 5: Gott „machte uns selig durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes“.

ist, und daß Gott diese Vergebung der Sünden durch die Gnadenmittel allen, die sie gebrauchen, zugesagt, hat ein Recht, auch die Sakramente „Zeichen und Zeugnisse des [gnädigen] Willens“ Gottes zu nennen, wie es in der Augsburgerischen Konfession und in den anderen Bekenntnissen geschieht.⁷⁰³⁾

Will man unser Urteil, daß durch die reformierte Lehre von der unmittelbaren Geisteswirkung das persönliche Christentum in

703) Die Terminologie des 13. Artikels der Augsburgerischen Konfession, daß die Sakramente „Zeichen und Zeugnisse“ sind göttlichen Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, ist als klassisch und völlig sachgemäß anzuerkennen und festzuhalten. Die Terminologie gründet sich auf die allgemeine und vollkommene Versöhnung der Welt, die durch Christum geschehen ist. Als von Gott geordnete Zeichen dieser Tatsache sind die Sakramente nie „leere Zeichen“, sondern bezeugen sie jedem, der sie gebraucht, gewiß und unfehlbar, daß Gott ihm gnädig sei, weshalb auch zum heilsamen Gebrauch der Sakramente auf seiten des Menschen der Glaube gehört. Als von Gott geordnete Zeichen sind sie die Hände Gottes, aus welchen der Glaube die Vergebung der Sünden nehmen soll und kann. Wie Luther im Großen Katechismus (458, 55) sagt: „Alles ist in der Christenheit dazu geordnet, daß man da täglich eitel Vergebung der Sünden durchs Wort und Zeichen [die Sakramente] hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, solange wir hie leben.“ Es werden daher im lutherischen Bekenntnis zur Charakteristik der Sakramente die Ausdrücke „Zeichen der Gnade“, „Zeichen des Neuen Testaments“, „Zeichen der Vergebung der Sünden“ usw. oft wiederholt. Apol. 173, 42: *Sacramenta sunt signa novi testamenti, hoc est, signa remissionis peccatorum*; 204, 14: *Sacramenta proprie sunt signa novi testamenti et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum*; 259, 49: *Sacramentum ad hoc institutum est, ut sit sigillum et testimonium gratuita remissionis peccatorum, ideoque debeat pavidas conscientias admonere, ut vere statuunt et credant, sibi gratis remitti peccata*; 264, 69: *Sacramenta sunt signa voluntatis Dei erga nos, non tantum signa sunt hominum inter sese, et recte definiunt sacramenta in novo testamento esse signa gratiae*, im deutschen Text: „Und diejenigen sagen recht, die da sagen, die Sakramente sind signa gratiae, das ist, die Sakramente sind Zeichen der Gnade.“ Es ist eine die Sachlage nicht genau beschreibende Terminologie, wenn der Unterschied zwischen der lutherischen Kirche und den reformierten Gemeinschaften dahin bestimmt wird, daß den Reformierten die Sakramente (und die Gnadenmittel überhaupt) nur Zeichen der göttlichen Gnade seien, während nach lutherischer Lehre die Gnadenmittel das auch darbieten und geben, was sie bezeichnen. Die Sachlage ist vielmehr diese, daß den Reformierten infolge ihrer Lehre von der *gratia particularis* und der unmittelbaren Gnadenmitteilung die Gnadenmittel nicht Zeichen, sondern Zweifelsereger in bezug auf die gnädige Gefinnung Gottes sind. Sie können dem einzelnen Menschen, der sie gebraucht, unter der Voraussetzung der partikularen Gnade und unmittelbaren Geisteswirkung ebensowohl Zorn als Gnade bedeuten.

und Fahnen. Aber er ist sofort dabei, wenn in diesen Versammlungen auch Christus, der zur Bezahlung der Sünden der Welt Gefreuzigte, und der Glaube an ihn als der Weg zur Seligkeit verkündigt wird. Kurz, der Heilige Geist besteht auf seinem vehiculum. Sofern man dieses vehiculum beiseiteschiebt, ist nicht der Heilige Geist da, sondern wird ein Produkt eines andern Geistes und des eigenen Geistes machgerufen, das man irrtümlicherweise für ein Produkt des Heiligen Geistes und für den Heiligen Geist selber hält. Luthers Urteil über die Bemühungen aller derer, die eine unmittelbare Wirksamkeit des Heiligen Geistes annehmen, ist schriftgemäß: „Du mußt, sagen sie, den Geist haben; aber wie ich den Geist haben kann, das wollen sie mir nicht lassen. Nun, wie kann ich den Geist überkommen und glauben, wenn man mir nicht predigt das Wort Gottes und die Sacramente reicht? Ich muß das Mittel haben; denn der Glaube kommt aus dem Gehör, das Gehör aber durch das mündliche Wort, Röm. 10, 17.“⁷⁰⁴⁾

Aber zur zusammenfassenden Beurteilung der reformierten Gnadenmittellehre gehört auch der Hinweis auf eine glückliche Inkonsequenz, wodurch die in der Theorie desavouierten Gnadenmittel in der Praxis restituiert werden. Es geschieht dies auf mehr als eine Weise. Vor allen Dingen ist daran zu erinnern, daß die reformierten Lehrer und Prediger selbst nicht schweigen, sondern von Gottes Barmherzigkeit in Christo, von Christi Versöhnungsoffer für die Menschen, von Gottes Wort, das man hören und lesen soll usw., reichlich reden und schreiben.⁷⁰⁵⁾ Das ist freilich inkonsequent unter der Voraussetzung, daß Geist, Glaube und Wiedergeburt nicht durch das äußere Wort komme. Aber Gott ist sehr gnädig und der Heilige Geist sehr treu. Wiewohl die Menschen ihm irrigerweise nachsagen, daß er das, wodurch ein Mensch tatsächlich selig wird (efficacious grace), unmittelbar wirke, so benutzt er das von ihnen gepredigte Wort, sofern es Gottes Wort ist, als ein Mittel, wodurch er Glauben und Wiedergeburt hervorbringt. — Zum andern ist daran zu erinnern, daß die reformierten Lehrer sogar in der Darlegung ihrer Gnadenmittellehre nicht konsequent bleiben. Auf der einen Seite warnt Calvin davor, aus dem äußeren Wort des Evangeliums die ewige Erwählung erkennen zu wollen,⁷⁰⁶⁾ und scharft der Genfer Katechismus ein, nicht in den Sacramenten die Seligkeit zu suchen.⁷⁰⁷⁾ Aber daneben finden wir sowohl bei

704) Et. 2. III, 1695 f.

706) Inst. III, 24, 8.

705) Schmalt. Art., M. 322, 6.

707) Niemeyer, S. 161.

Irrtums auch keineswegs immer friedliche Leute. Sie begeben sich vielmehr auf den Kriegspfad und sagen der biblischen Wahrheit allerlei böse Dinge nach. Sie behaupten, wie bereits wiederholt angemerkt werden mußte, daß durch die Lehre von einer göttlichen Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung, die sich nur durch das Wort Gottes und die Sakramente vollziehe, ein äußerliches Christentum gepflegt werde, eine „Abtretung“ der Gotteskraft des Heiligen Geistes an das Schriftwort statfinde⁷¹⁰⁾ und überhaupt das, was doch Gottes allein sei, auf die Menschen übertragen werde.⁷¹¹⁾ Dazu nimmt ihre Polemik nicht selten einen unsauberen Charakter an. Sie bedienen sich des bösen Verfahrens des Tridentinums.⁷¹²⁾ Sie stellen nämlich die biblische Wahrheit mit einem offenbaren Irrtum, z. B. mit der römischen Lehre von der Wirkung der Sakramente *ex opere operato*, zusammen und sprechen über beides zugleich — über die Wahrheit und über den Irrtum — das Verdammungsurteil aus. So verfährt z. B. Beza. Beza nennt es „einen handgreiflichen, aus den stinkenden Pfügen der Scholastiker geschöpften Irrtum, wenn die Kraft, die Gnade mitzuteilen, Gott zwar als Autor, werkeuglich aber den Sakramenten zugeschrieben werde“.⁷¹³⁾ Noch auf eine andere überaus häßliche Begleitererscheinung müssen wir hinweisen. Es ist das der geistliche Hochmut. Weil die, welche die Vorstellung von einer Wirksamkeit des Heiligen Geistes außer und neben den Gnadenmitteln hegen, mit eingebildeten, selbstgemachten Größen umgehen, so halten sie sich, wie die Erfahrung reichlich ausweist, für die wahrhaft geistlichen Leute und für Christen erster Klasse, während sie die Christen, welche in einfältigem Glauben an den von Gott geordneten Gnadenmitteln bleiben, als bloße Verstandeschristen, Intellektualisten, höchstens als Christen zweiter Klasse einschätzen. Zwingli gibt seiner Geringschätzung des Christentums Luthers mit den Worten Ausdruck: „Ich will dir [Luther] vor Augen stellen, daß du den weiten, herrlichen Schein

710) Böhl, Dogmatik, S. 440.

711) So Calvin, Inst. IV, 14, 17: Notandum, quod externa actione figurat et testatur minister, Deum intus peragere, ne ad hominem mortalem trahatur, quod Deus sibi uni vendicat. Cf. Calvin bei Niemeyer, S. 208.

712) Sess. VI, can. 10.

713) Quenstedt II, 1131: Beza in Actis Colloq. Mompelgart.. P. 2, p. 115, vocat, errorem palpabilem ex foetidis Scholasticorum lacunis haustum, si vis conferendae gratiae *principalis* quidem Deo, *instrumentalis* autem sacramentis tribuatur.

Zwingli und Calvin. Es steht hier bei der Gnadenmittellehre wie bei der Lehre von Christi Person und Werk und vom Abendmahl. In diesen Lehren bleiben Zwingli und Calvin und alle Reformierten einig, solange sie darin einig bleiben, daß Christi Leib nur eine lokale und sichtbare Seinsweise oder Gegenwart zukomme. So können auch in der Gnadenmittellehre Zwingli und Calvin nicht wesentlich differieren, weil beide in zweierlei übereinstimmen: erstlich darin, daß Christi Verdienst und die seligmachende Gnade nicht auf alle gehe, die die Gnadenmittel gebrauchen; zum andern darin, daß die seligmachende Gnade nicht an die Gnadenmittel gebunden sei. Daher treffen auch für beide „Zeichen“ und „Wirkung“ nie zusammen. Nach der Schrift sind die Zeichen Gnadenzeichen für alle, nach Zwingli und Calvin nur für die Erwählten. Nach der Schrift vollzieht sich die seligmachende Geisteswirkung durch das Wort und die Sakramente. Nach Zwingli und Calvin ist diese Wirkung nicht an die Gnadenmittel gebunden. Zeichen und Wirkung treffen eben nur bei Festhaltung der Schriftlehre zusammen, daß die Gnade Gottes in Christo nicht partikular, sondern universal ist, und der Heilige Geist durch die Gnadenmittel an allen zur Erzeugung des seligmachenden Glaubens an die dargebotene Gnade wirksam ist. Guericke weist auf Calvins Definition der Sakramente hin,⁷¹⁸⁾ die wesentlich voller klinge als die Zwinglische, fährt dann aber fort: „Doch ist sie es wirklich mehr dem Schein als dem Wesen nach. Auch nach der Calvinischen und der unter calvinischen Einflüssen gestalteten symbolisch reformierten Lehre teilen ja doch die sichtbaren Zeichen in den Sakramenten nicht als solche eine unsichtbare göttliche Sache mit, sondern stellen dieselbe nur irgendwie dar und besiegeln sie etwa noch; mit der Teilnahme am Sakrament ist nach Calvin nur *nebenbei* verbunden, *wiewohl* durchaus unabhängig von den äußeren Zeichen,⁷¹⁹⁾ eine mitteilende Wirkung des Heiligen Geistes, aber nicht für alle Teilnehmer, sondern nur für die Gläubigen, für die Prädestinierten; für alle

718) Inst. IV, 14. 1: Quid sit sacramentum. Videtur autem mihi haec simplex et propria fore definitio. si dixerimus. externum esse symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiae nostris Dominus obsignat ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram tam coram eo et angelis quam apud homines testamur. Licet etiam maiore compendio aliter definire: ut vocetur divinae in nos gratiae testimonium externo signo confirmatum, cum mutua nostrae erga ipsum pietatis testificatione.

719) „Ab externo ministerio distincta.“ Inst. IV, 14, 17.

the human spirit, and is independent even of the Word itself" 724) und Schmels: „Auch heute ist nur das wirklicher Glaube an Jesum Christum, der durch seine Erscheinung selbst dem Menschen aufgedrängt wird.“ 725) Kurz, es steht so: Alle, die das *πρώτον ψεύδος* vertreten, daß der Heilige Geist Glaube oder Wiedergeburt außer und neben dem äußeren Wort wirke, gehören in eine Klasse. Die vorhandenen Unterschiede reduzieren sich auf eine mehr oder weniger konsequente Durchführung des Grundirrtums. Die reformierte und die lutherische Gnadenmittellehre bilden vollkommene Gegensätze. Die erstere behauptet, daß die tatsächlich seligmachende Geisteswirkung nicht an die Gnadenmittel zu binden sei. Die letztere erklärt alles für Täuschung und Betrug des bösen Geistes, was ohne Wort und Sakrament vom Geist gerühmt wird. Diese Gegensätze haben in Zwingli einerseits und in Luther andererseits ihren Typus.

Woher diese Verschiedenheit zwischen Zwingli und Luther? Woher bei Luther — wie es ein neuerer reformierter Theolog 726) ausgedrückt hat — „die auf Wort und Sakrament unmittelbar ausruhende Glaubensart“, während Zwingli vor dem Hangen an so äußeren Dingen wie Wort und Sakrament warnt? Der Grund der Verschiedenheit ist der: Luther ist durch tiefe Sündenerkenntnis und unter jahrelangen furchtbaren Gewissensnöten zum Reformator der Kirche geworden und hat in Gottes Schule gelernt, daß das von Gottes Gesetz getroffene Gewissen auf keine andere Weise der Gnade Gottes gewiß werden kann als durch das gläubige Ergreifen der Gnade, die im objektiven Wort des Evangeliums und in den objektiven Sakramenten zugesagt ist. Daher „Luthers auf Wort und Sakrament unmittelbar ausruhende Glaubensart“. Immer wieder sagt Luther: *Experto crede Ruperto*: „Wo du nicht die Vergebung im Wort suchst, wirst du umsonst gen Himmel gaffen nach der Gnade oder, wie sie sagen, nach der innerlichen Vergebung.“ 727) Zwinglis „Reformation“ hingegen ist zunächst nicht aus Gewissensangst hervorgegangen, sondern auf dem Boden des Humanismus erwachsen. Zwingli wollte nicht sowohl ein von Gottes Gesetz getroffenes Gewissen durch Bezeugung des Evangeliums von der Vergebung der Sünden zur Ruhe bringen, als vielmehr eine Verbesserung der verfallenen Sitten herbeiführen, die das

724) *Dogmatic Theol.*, II, 501.725) *Zentralfragen*, S. 89.726) *E. J. Karl Müller*, *RG.* 3 XV, 599.727) *St. L.* XIX, 946.

ist, geht auch aus der Tatsache hervor, daß er noch kurz vor seinem Tode in seiner Schrift *Christianae Fidei Expositio* neben den Heiligen des Alten und Neuen Testaments, neben Jesaias und Elias und neben Petrus und Paulus, auch Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Numa usw. unter die Heiligen im Himmel rechnet.⁷³¹⁾ Weil Luther nach dem Kolloquium zu Marburg sich über Zwingli und dessen Genossen, weil sie daselbst „so viel guter Artikel nachgaben“, ein günstiges Urteil gebildet hatte, so war er sehr erschrocken, als er Zwinglis Schrift zu Gesicht bekam, worin dieser die genannten Heiden unter die christlichen Heiligen in den Himmel versetzt. Luther schrieb darauf die Worte, die ihm unter den Umständen vielerseits übelgenommen worden sind: „Sage nun, wer ein Christ sein will, was darf man der Taufe, Sakrament, Christi, des Evangelii oder der Propheten und Heiligen Schrift, wenn solche gottlose Heiden, Sokrates, Aristides, ja der greuliche Numa, der zu Rom alle Abgötterei erst gestiftet hat durch des Teufels Offenbarung, wie St. Augustinus *De civitate Dei* schreibt, und Scipio, der Epicurus, selig und heilig sind mit den Patriarchen, Propheten und Aposteln im Himmel, so sie doch nichts von Gott, Schrift, Evangelio, Christo, Taufe und Sakrament oder christlichem Glauben gewußt haben? Was kann ein solcher Schreiber, Prediger und Lehrer anders glauben von dem christlichen Glauben, denn daß er sei allerlei Glauben gleich, und könne ein jeglicher in seinem Glauben selig werden, auch ein Abgöttischer und Epikurer, als Numa und Scipio?“⁷³²⁾ Luther weist daher die Behauptung zurück, daß Zwingli als christlicher Märtyrer gestorben sei, zumal er „auch weltlicherweise böse Sache hatte, da er an dem Straßelagen wider jenes Teil freventlich handelte“.⁷³³⁾ Doch setzt Luther hinzu: „Herzlich gern wollte ich, daß ihm [Zwingli] nach diesen Sprüchen [1 Kor. 5, 5; 11, 32: ‚vom Herrn gezüchtigt, daß wir nicht mit der Welt verdammt werden‘] gegangen wäre; denn mir solch sein Unglück über die Maßen leid war und noch ist.“⁷³⁴⁾ Obwohl Zwingli sehr entschieden — man muß sagen in krankhafter Weise — seine Unabhängigkeit von Luther betonte,⁷³⁵⁾ so hat er doch

731) St. L. XX, 1767.

732) A. a. O., S. 1767.

733) „Es wurde den fünf katholischen Kantonen durch Befehl der Straßen die Zufuhr entzogen; das veranlaßte sie zum Krieg gegen die Zürcher.“ (St. L. XX, 1777, Anm. 3.)

734) A. a. O., S. 1777.

735) Auslegung der Schlußreden 1523. Auslegung des XVIII. Art. (Opp. I, 253): „Ich hab vor und ee dhein Mensch in unserer gegne üts von des Luters namen

treibt die reformierte Gnadenmittellehre mit innerer Notwendigkeit in die römische Werklehre hinein. Man hat freilich neuerdings stark betont, daß die reformierte Theologie in ihrer Prädestinationslehre ein Antidot gegen die römische Werklehre habe. Seeberg bemerkt: „Im Gegensatz zur römischen Verdienst- und Werklehre hat Zwingli seine Prädestinationslehre entfaltet“,⁷³⁹⁾ und vom „Determinismus“ Zwinglis urteilt Seeberg, daß „er sich als Waffe wider den römischen Ergismus bewährt hat“.⁷⁴⁰⁾ Auch Schneckenburger sieht in der reformierten Prädestinationslehre den Faktor, der die reformierte Lehre aus dem römischen Lager errettet und ihr einen Platz „auf dem Boden des evangelischen Protestantismus“ sichert. Schneckenburger sagt: „Auf dem Boden des evangelischen Protestantismus aber bleibt sie [die reformierte Lehre] nur durch die Idee der Prädestination und der unwiderstehlichen Gnadenwirkung.“⁷⁴¹⁾ Noch überschwenglicher lautet es in bezug auf den angeblich romfeindlichen Charakter der reformierten Prädestinationslehre bei Meusel: „Unfraglich hat diese Prädestinationslehre Zwinglis den Synergismus der römischen Kirche gründlich beseitigt.“⁷⁴²⁾ Aber das ist eine Täuschung. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Die von der reformierten Theologie angenommene „Prädestination“ ist, gerade wie die unmittelbare Geisteswirkung, nur eine menschliche Einbildung, weil sie die Annahme der unmittelbaren Geisteswirkung in sich schließt. Von einem imaginären Faktor aber geht keine reale Gnadenwirkung aus. Es gibt allerdings eine ewige Erwählung. Aber wie diese ewige Erwählung sich nicht unmittelbar, sondern auf dem Wege der Gnadenmittel vollzogen hat,⁷⁴³⁾ so realisiert sie sich auch in der Zeit nicht unmittelbar, sondern auf dem Wege der Gnadenmittel,⁷⁴⁴⁾ wie schon im Umriß dargestellt wurde⁷⁴⁵⁾ und bei der Lehre von der Erwählung noch ausführlicher darzulegen ist. Die reformierterseits gelehrte Erwählung, die die Annahme der unmittelbaren Geisteswirkung, die es gar nicht gibt, in sich faßt, bildet daher kein „Gegengewicht“ gegen die römische Werklehre, sondern treibt nur noch mehr in menschliches Eigenwirken hinein. Es gilt, durch Eigenwirken solche Stimmungen, Veränderungen und Werke zu produzieren, die Kennzeichen

739) A. a. O., II, S. 300.

741) A. a. O., S. 160.

743) 2 Theß. 2, 13.

745) II, 498.

740) A. a. O., S. 304.

742) Handlexikon VII, 405.

744) 2 Theß. 2, 14; 2 Tim. 1, 9. 10.

gebornen⁷⁴⁸⁾ und aus der Annahme von Täuschungen des religiösen Selbstbewußtseins.⁷⁴⁹⁾ Ein solcher, der sich früher für einen Wiedergeborenen zu halten für berechtigt glaubte, wird nun von wirklicher Sündenerkenntnis ergriffen, von Schuldgefühl übermannt, von erhebenden Empfindungen verlassen,⁷⁵⁰⁾ und da tritt dann mit dem Wanken jener Zubersticht viel mehr die Desperation ein, ein reprobatus zu sein, in jenen früheren Erfahrungen nur eine Täuschung gehabt zu haben oder vielmehr geschmeckt zu haben die himmlischen Güter, aber nur geschmeckt und nicht besessen. Je lebhafter jene Erfahrungen waren, je mehr das Subjekt Ursache haben mag, sich Vorwürfe über den Mißbrauch der genossenen Gnade zu machen, desto größer wird nun der Abstand gefühlt, und die Sünde wider den Heiligen Geist, die keinen Raum zur Buße läßt, keine Umkehr gestattet, scheint begangen. Hier wird nun konstant die Anweisung gegeben, solche Gemüter zu überzeugen, daß schon diese Angst für das Gegenteil zeuge und auf das Vorhandensein eines Glaubenskeims weise.⁷⁵¹⁾ Allein selten reicht dies aus; denn die Angst ist eine gegenwärtige, das Gemüt erfüllende,⁷⁵²⁾ zumal auch nach dem [reformierten] System sich mit Zug immer wieder einwenden läßt, daß diese Angst ja ebenfogut das Vorgefühl der Hölle als die Bußangst sein könne.⁷⁵³⁾ Gilt es ja doch auch von dem positiven Gefühl der Gnade, daß es täuschen kann, wieviel mehr von diesem? Überdies gesellt sich eben bei dem Schwanken des unmittelbaren Selbstbewußtseins, welchem durch die Idee der Prädestination eine feste Basis soll gegeben werden, gerne die Vorstellung der Reprobation als die dem gedrückten Bewußtsein entsprechende hinzu. In diesem Falle wird der Trost schwer, und von der periculosissima praedestinationis tentatio wissen schon die Symbole viel zu sprechen. Da handelt es sich darum, zu zeigen, daß niemand, wie von seiner Erwählung, so umgekehrt auch von seiner Verwerfung, überzeugt sein könne, daß also jedenfalls hier ein Irrtum unterlaufe, wenn sich

748) Vgl. die Dordrechter Beschlüsse; bei Niemeyer, S. 716. Zitiert II, 561, Note 1304. Calvin, Inst. III, 2, 12.

749) Calvin, Inst. III, 24, 8.

750) Cromwell; vgl. S. 108.

751) Dies ist an sich nicht falsch. Ist bei einem erschrockenen Sünder Verlangen nach der Gnade Gottes in Christo vorhanden, so ist der Glaube selbst vorhanden, und dem Angefochtenen ist das auch zu sagen. Vgl. II, 533.

752) Wie der Fall schriftgemäß zu behandeln sei, ist II, 533 f., dargelegt.

753) Nach Calvin, Inst. III, 24, 8, wird einem Teil der Hörer des Evangeliums dieses zum Zweck der „schwereren Verdammnis“ gepredigt.

durch sein Verhalten immer wieder zu erproben, ob man nicht doch ein Erwählter sei, immer so zu leben, als ob man es wirklich sei, und zu dem Ende auch zu glauben, daß man es sei, nachdem die zuständige Beschaffenheit wenigstens die Möglichkeit davon gezeigt hat. Das allein sei würdig unserer Stellung zu Gott, dessen Gnade wir durch das Mißtrauen, ob sie uns auch annehmen wolle, verachten würden. Der verheißende, an alle gerichtete Wille Gottes muß auch von allen als sich speziell geltend betrachtet werden. Wie der Glaube überhaupt, so tritt auch diese spezielle Zuversicht von seiner Erwählung unter das Gesetz der Pflicht. Von dem verheißenden Willen Gottes mußt du dich bestimmen lassen, somit an die göttliche Gnade auch für dich glauben, das heißt, vergessen, daß die Gnade auch nur eine *fucata* sein kann.⁷⁵⁴⁾ Immer ist der Grundgedanke, daß der kräftige Willensentschluß selbst, die eigene innere Selbsttat, die mutige Selbstvindikation, weil nur möglich durch die heilsame Gnade,⁷⁵⁵⁾ das sicherste Zeichen derselben und somit vor allem in Aktion zu setzen sei. So die alten, dem System treuen Lehrer. Neuere, wie Schaf dagegen, obgleich die These festhaltend, welche allein diese Not erzeugt, wissen zur Beschwichtigung des inneren Zweifels, ob man wirklich ein Wiedergeborener sei, nur einfach vom lutherischen Standpunkt aus zu antworten, lassen somit dabei das Reprobationsdogma fallen. Ja selbst die Conf. Helv., c. 10,⁷⁵⁶⁾ weiß als letztes Mittel gegen die *periculosa tentatio praedestinationis* nur auf die Sakramente hinzuweisen, welche dem Subjekte die wünschbare Zuversicht geben sollen; wobei also davon ganz abgesehen wird, daß dies die Sakramente nur können, sofern sie im Glauben begangen werden, also mit einer Seelenstimmung, über deren Vorhandensein das Subjekt eben ungewiß ist.“ Hiermit stellt Schnedenburger allerdings richtig dar, daß durch die reformierte *gratia particularis* und durch die damit gegebene Trennung der Gnade von den Gnadenmitteln der Mensch bei der Frage nach der Gnade Gottes auf sich selbst, seine subjektive Beschaffenheit und seine eigenen Werke, gewiesen wird.

754) Das heißt, daß Gott das Evangelium dir nicht zur Erlangung der Seligkeit, sondern zu der Erlangung einer „schwereren Verdammnis“ vorlegen kann. Calvin, Inst. III, 24, 8.

755) Die „heilsame Gnade“ ist aber nur durch die Gnadenmittel wirksam. Bei der Annahme einer unmittelbaren Wirksamkeit ist aber nicht Gnadenwirksamkeit, sondern ein Produkt des eigenen Ich da.

756) Die zweite Helvetische Konfession, *Confessio Helvetica posterior*, ist gemeint. Bei Niemeyer, S. 481 ff.

Altars. Zum vierten durch die Kraft der Schlüssel und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum, Matth. 18: „Ubi duo fuerint congregati“ etc.“⁷⁵⁹⁾ Der „orthodoxe“ Lutheraner weiß, wie Luther es im Großen Katechismus ausdrückt: „Alles in der Christenheit ist dazu geordnet, daß man da täglich eitel Vergebung der Sünden durchs Wort und Zeichen [die Sakramente] hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, solange wir hier leben.“⁷⁶⁰⁾ „Die Reflexion auf das eigene individuelle Subjekt“ bei der Frage nach der Vergebung der Sünden hält der „orthodoxe“ Lutheraner deshalb mit Recht für unnötig, weil er weiß, daß die Vergebung der Sünden von dem eigenen subjektiven Zustand völlig u n - a b h ä n g i g ist. Das adäquate „Subjekt“ für die Sündenvergebung oder Rechtfertigung ist in jedem Fall „der Gottlose“ (ἀσεβής).⁷⁶¹⁾ Was den „Pietismus“ betrifft, so ist mit Recht bemerkt worden, daß der Ausdruck nicht immer in demselben Sinne gebraucht worden ist.⁷⁶²⁾ Wir verstehen darunter mit Schnedenburger die krankhafte Erscheinung, die innerhalb der lutherischen Kirche Ende des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hervortrat. Das Wesen dieses Pietismus bestand darin, daß er Anleitung gab, den Gnadenstand vor Gott anstatt auf die Gnade, die Christus erworben hat und in den objektiven Gnadenmitteln darbietet, auf innere Vorgänge im menschlichen Herzen, die Reue, den „Glauben“, die innere Umwandlung usw., zu gründen. Hierin sieht Schnedenburger mit Recht einen Übertritt auf reformiertes Gebiet. Ein Teil der Pietisten meinte es offenbar gut. Sie wollten dem leider eingerissenen äußerlichen Kirchentum, das aus dem Umgehen mit den von Gott geordneten Gnadenmitteln ein opus operatum macht, ein „innerliches“, „lebendiges“ Christentum entgegenstellen. Aber sie gehörten nun leider zu der Klasse von Reformatoren, die sich auf das Wie einer wahren Kirchenreformation nicht verstehen. Anstatt sich auf die Bestrafung des Mißbrauchs zu beschränken, den die fleischlich Sicheren mit den Gnadenmitteln treiben, tasteten sie auch den rechten Gebrauch an, den die armen Sünder von den Gnadenmitteln machen sollen. Jeder arme Sünder, der in der Angst seines Herzens nach der Gnade Gottes fragt, soll direkt auf das Wort des Evangeliums und die Sakramente gewiesen werden, wo Gott die von Christo erworbene Vergebung der Sünden ohne jede

759) M. 319, Art. IV.

761) Röm. 4, 5.

760) M. 458, 55.

762) RG.2 XI, 672 ff.

Und diese geschichtlichen Erscheinungen werden auch von den Christen als Borneerscheinungen empfunden und machen zuzeiten einen solchen „geschichtlichen Eindruck“ auf die Kinder Gottes, daß sie meinen, nicht Christus, sondern der Teufel sitze im Regiment, und nicht die Frommen, sondern die Gottlosen seien Gottes Lieblinge. Man lese den 73. Psalm. Da hilft nur eins: wir müssen mit Assaph in das „Heiligtum Gottes“ flüchten und uns über die „geschichtlichen Erscheinungen“ allein aus Gottes Wort orientieren. Ohne diese Orientierung aus Gottes Wort allein sind wir dem Zweifel und der Verzweiflung anheimgegeben. 2. Auch wenn wir uns aus Gottes Wort über die geschichtlichen Erscheinungen in dem Leben der Kirche und in unserm eigenen Leben richtig orientiert haben und erkennen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge, auch die Borneerscheinungen, zum besten dienen müssen, so ist dennoch auf Grund der Schrift dies festzuhalten: Objekt des seligmachenden Glaubens ist die Gnade Gottes, das ist die Vergebung der Sünden, die Christus uns vor 1900 Jahren durch seine satisfactio vicaria erworben hat, und die uns in Wort und Sakrament dargeboten und zugesagt wird. Wer das, was Gott aus Gnaden in der Kirche und im Leben der einzelnen wirkt, zum Fundament seines Glaubens an den gnädigen Gott macht, der fällt eo ipso von Christo ab. Er gründet die Gnade bei Gott auf seine Reue, seinen Glauben, seine Erneuerung, seine „Einpflanzung in Christum“, seine Einfügung „in die neue Menschheit“, „in die Kirche“ usw. anstatt auf Christi vollkommene Veröhnung der Sünderwelt. Luther übertreibt nicht, wenn er den, der seinen Glauben an einen gnädigen Gott auf seine „Erlebnisse“, speziell auch auf den eigenen Glauben, gründet, einen „abgöttischen, verleugneten Christen“ nennt, mit der Begründung: „denn er traует und bauet auf das Seine, nämlich auf eine Gabe, die ihm Gott gegeben hat, und nicht auf Gottes Wort alleine [daß Gottes Gnade um Christi Werkes willen zugesagt], gleichwie ein anderer bauet und traует auf seine Stärke, Reichtum, Gewalt, Weisheit, Heiligkeit, welches doch auch Gaben sind, von Gott ihm gegeben“.⁷⁶⁴⁾ So liegt klar zutage, daß Schnedenburger recht hat, wenn er sagt, daß die neuere Theologie nicht auf lutherischem, sondern auf reformiertem Boden steht, das heißt, nur einen Glauben kennt, der bei der Frage nach der Gnade Gottes auf sich selbst und seine subjektive Beschaffenheit reflect-

764) St. 2. XVII, 2213.

Erlebnisse, seine Erneuerung und sein gottgefälliges Leben usw., zur Gnadengewißheit kommen müsse. Wir kommen wirklich bei einer rein sachlichen Erörterung der Situation, die durch die Annahme einer Gnadenwirkung außer und neben dem Wort Christi geschaffen wird, immer wieder auf Luthers Urteil zurück, daß in der Praxis Papist und Schwärmer ein Ding sind.

Indem wir an diesem Urteil Luthers festhalten, haben wir aber keine Ursache, uns vor Gott über irgendeinen „Schwärmer“ zu erheben. Wir erinnern uns vielmehr abermals an die Tatsache, daß die Schwärmerei, die wir an den Schwärmern verwerfen, infolge der uns angeborenen opinio legis auch noch in unserm Fleische steckt. Auch Luther bekennet immer wieder, daß er die Kunst noch nicht ausgelernt habe, bei der Frage, ob Gott ihm gnädig sei, sich von sich selbst loszumachen oder „aus sich selbst herauszugehen“, und wider alles Fühlen und Empfinden im eigenen Innern nur am Wort der Verheißung zu hangen. Der Unterschied bleibt aber zwischen Luther und der lutherischen Kirche einerseits und zwischen Calvin, der reformierten Kirche und der „Erlebnistheologie“ andererseits, daß jene die Schwärmerei als falsche Lehre verwerfen, diese die Schwärmerei als rechte Lehre verteidigen.

In das Kapitel von den Gnadenmitteln gehört auch die Frage nach der Trennung von Kirche und Staat, insofern bei der Behandlung der Gnadenmittel die Frage auftaucht, ob auch der Staat mit seinen Ordnungen und Machtmitteln als eine Art Hilfsgnadenmittel zum Bau der Kirche zu verwenden sei. Roms Stellung ist bekannt. Sowohl das mittelalterliche als auch das nachmittelalterliche Rom stellt an den Staat eine doppelte Forderung. Einerseits soll der Staat die Pflicht haben, mit seiner Gewalt, also unter Umständen auch mit Feuer und Schwert, sich in den Dienst der Kirche zu stellen; andererseits soll dem Staat die Pflicht obliegen, sich selbst, nämlich in seiner Gesetzgebung, nach den Vorschriften der Kirche einzurichten.⁷⁶⁷⁾ Welche Stellung hat die Kirchenreformation des sechzehnten Jahrhunderts zu dieser Frage genommen? Auch die neuere Dogmengeschichte weist an diesem Punkte auf einen Unterschied zwischen der reformierten und lutherischen Lehre hin. Während Luther das Prinzip aufstellt, daß der Staat nicht mit Gottes Wort, sondern aus der menschlichen Vernunft zu regieren

767) Beide Forderungen kommen auch in dem päpstlichen Rundschreiben vom 1. November 1885 („Immortale Dei“) scharf zum Ausdruck. Siehe L. u. W. 1886, S. 12 ff.

darauf“, sagt Luther, „daß diese Werke, die du tust, nicht auf G o t t, sondern auf deinen N ä c h s t e n gerichtet seien! Wer ein Regent ist, ein Fürst, ein Bürgermeister, ein Richter, der soll nicht gedenken, daß er darum Regent sei, daß er den Himmel damit verdiene oder darin das Seine suche, sondern daß er dadurch der Gemeinde [dem Gemeinwesen] diene. Und so fortan mit andern Werken, die ich meinem Nächsten zugute annehme.“⁷⁷⁵⁾ Aber die lutherische Kirche, sofern sie ihren Prinzipien treu bleibt,⁷⁷⁶⁾ entfaltet keine soziale Richtung im Sinne der Theokratie, als ob sie die Forderung stellte, daß der Staat die christliche Religion in seine Verfassung aufzunehmen und für ihre Durchführung zu sorgen habe. Vielmehr warnt die lutherische Kirche im 28. Artikel der Augsburger Konfession vor dieser Vermischung von Kirche und Staat. Die Kirche „soll weltlicher Gewalt nicht Gesetz machen und stellen von weltlichen Sündeln“, weil dem weltlichen Regiment nicht die Sorge für die Seelen befohlen sei, sondern der Schutz von „Leib und Gut wider äußerliche Gewalt“. Die Religion im Sinne der Theokratie zur Staatssache zu machen, entspricht der römischen und reformierten, widerspricht aber der lutherischen Lehre. So hat es auch Schnedeburger verstanden, wenn er an diesem Punkte einen Unterschied zwischen der lutherischen Kirche einerseits und der römischen und reformierten Kirche andererseits konstatiert. Zwinglis Auffassung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat beschreibt Seeberg so: „Der theokratische Gedanke, der Zwingli leitete, läßt weder die Kirche noch den Staat zu ihrem Recht kommen. Einerseits übt nämlich die weltliche Obrigkeit das Kirchenregiment aus, so daß die christliche Lehre geradezu zum Staatsgesetz wird;⁷⁷⁷⁾ andererseits untersteht diese Obrigkeit durchaus der Autorität der Heiligen Schrift; ihre Gesetze und Ordnungen gelten nur, insofern sie schriftgemäß sind. Handelt die Obrigkeit gegen die Schrift, so ist sie abzusetzen.“⁷⁷⁸⁾ Nur scheinbar ist die Unterwerfung

775) A. a. O.

776) über praktische Abweichungen von ihren Prinzipien später.

777) Zweite Disputation zu Zürich, Opp. I. 524: „Es sollend ouch mine herren kein gesetz fürschriben anderst dann us der heiligen unbetruglichen geschrift gottes. Wo ih daran schuldig wurdind, und ein anders erkanntind, das ich nit hoff: so wird ich mit bester minder styt mit dem wort gottes wider ih predgen.“

778) Auslegung des 42. Artikels, Opp. I, 369, heißt es von der Obrigkeit: „So ih aber untrüwlich und usser der schnur Christi fahren wurdind, mögend ih mit gott entsetzt werden.“ Am Schluß des Abschnitts erklärt Zwingli, woher es komme, daß man nicht einhellig eine tyrannische Obrigkeit abtue. Es komme dies daher, daß die Frömmigkeit und Gerechtigkeit noch nicht allgemein genug sei. Er sagt:

des calvinischen Kirchenideals mit den mittelalterlichen Ideen ein noch weit deutlicherer als bei Zwingli. . . . Man begreift aus dieser Anschauung das Verfahren gegen Servetus".⁷⁸²⁾ Schnedenburger sieht in dieser reformierten Vermischung von Staat und Kirche eine wertvolle Ergänzung der Reformation Luthers. Er meint: Der Unterschied zwischen der katholischen und reformierten Frömmigkeit einerseits und der lutherischen andererseits „geht so weit, daß man schon nicht ohne Grund die Frage aufgeworfen hat, ob die Reformation überhaupt in nur lutherischer Besonderheit durchzuführen und zu behaupten gewesen wäre gegen das tatkräftigere, gesellschaftbildende Prinzip im Katholizismus, wenn die spezifisch reformierte ihr nicht zur Seite gestanden hätte. Wie lange zauderte man doch in Sachsen, nachdem schon viele Jahre hindurch das Evangelium gepredigt war, auch nur die geringste Abänderung im Kultus vorzunehmen, bis Carlstadt in reformierter Weise dareinfuhr, mit der er aber als ein heterogenes Element sich hier auf die Dauer nicht halten konnte. . . . In Zürich dagegen" (unter Zwingli) „wurde sogleich der Anfang gemacht mit Abstellung alles Ungehörigen, mit einer tiefgreifenden Änderung des Kultus, mit Besserung der Sitten und der Polizei".⁷⁸³⁾ Aber was Schnedenburger und andere⁷⁸⁴⁾ an diesem Punkt als eine wertvolle Ergänzung der lutherischen Lehre und Frömmigkeit durch die reformierte Lehre und Frömmigkeit ansehen, ist tatsächlich ein Steckenbleiben in römischer Lehre und Praxis und hat zur Folge, daß das Christentum in eine christlich verbrämte Werkgerechtigkeit verwandelt wird. Sowohl die Annahme einer unmittelbaren Geisteswirkung als die Vermischung von Staat und Kirche treibt die reformierte Kirche in Werklehre hinein. Durch die Annahme der unmittelbaren Geisteswirkung geschieht das deshalb, weil es diese unmittelbare Geisteswirkung gar nicht gibt und der Mensch daher auf Eigenwirken angewiesen ist, das er dann irrigerweise für ein Produkt des Heiligen Geistes hält. Die Hinzunahme der staatlichen Machtmittel zum Bau der Kirche hat Werkgerechtigkeit zur Folge, weil die staatlichen Mittel — auch bei sehr energischer Anwendung — nie die Gnade Gottes

782) Michael Servetus wurde am 27. Oktober 1553 zu Genf wegen Keterei (Antitrinitarier) verbrannt. Leider billigte auch Melanchthon dieses Verfahren. Vgl. Melanchthons Brief an Calvin vom 14. Oktober 1554 im Corp. Ref. VIII, 362 sq.

783) Vergleichende Darstellung I, 161 f.

784) Schnedenburger beruft sich auch auf Ranke, Reformationsgesch. III, 89. Vgl. gegen Ranke L. u. W. 1868, S. 119 f.

hilft nichts: Wollen wir die christliche Lehre behalten, nämlich die Lehre, daß wir aus Gottes Gnade durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke gerecht und selig werden, so müssen wir einerseits an den von Gott geordneten Gnadenmitteln festhalten, andererseits an diesen Mitteln uns genügen lassen und auf die Einnahme der Machtmittel des Staates zum Bau der Kirche verzichten. Wir müssen auf diesen Gegenstand, die Scheidung von Kirche und Staat, nochmals bei der Lehre von der Kirche zurückkommen.

Luthers Lehre von den Gnadenmitteln in ihrem Verhältnis zur mittelalterlichen und reformierten Gnadenmittellehre.

Man hat auch in Luthers Gnadenmittellehre noch mittelalterliche Verwandtschaft finden wollen. Wir erinnerten schon an Adolf Harnacks Urteil. „Durch die Auscheidung bestimmter Handlungen als ‚Gnadenmittel‘ trat er [Luther] in die verlassenen engen Kreise des Mittelalters zurück.“⁷⁸⁷⁾ Dagegen ist der wirkliche Sachverhalt dieser, daß jede Verwandtschaft zwischen Luthers und der mittelalterlichen Gnadenmittellehre ein Ding der Unmöglichkeit ist, und zwar deshalb, weil Luther und die mittelalterlichen Theologen völlig entgegengesetzte Begriffe von der seligmachenden Gnade haben. Nach mittelalterlicher Lehre ist die seligmachende Gnade eine dem Menschen eingeblöhte gute Qualität, *gratia infusa*, und die Gnadenmittel haben den Zweck, dem Menschen so viel „Gnade“ einzufüllen, daß der Mensch durch Zusammenwirken mit dieser „Gnade“ *de congruo* und auch *de condigno* sich die Vergebung der Sünden und die Seligkeit verdienen kann. Nach Luthers Lehre ist die seligmachende Gnade nicht etwas, was an oder in dem Menschen haftet, sondern Gottes gnädige Gesinnung um Christi willen, *favor Dei propter Christum*, oder die Vergebung der Sünden um Christi willen, und die Gnadenmittel haben den Zweck, die durch Christum vorhandene Vergebung der Sünden darzubieten und durch diese Darbietung den Glauben zu wirken und, wenn er bereits gewirkt ist, zu stärken. Luther war sich dieses Gegensatzes auch sehr klar bewußt. Im Gegensatz zur scholastischen Auffassung der „Gnade“ schreibt er gegen Latomus: „Gottes Gnade ist ein

oder persönlich Leid tun sollten“, 1997. 1996. Vgl. XX, 1826 Luthers Schreiben vom 10. Dezember 1537 an „Josel, Juden zu Rößheim, warum er ihm schriftliche Fürbitte versage“. Das Schreiben beginnt: „Dem fürsichtigen Josel, Juden zu Rößheim, meinem guten Freunde.“

787) Grundriß der Dogmengesch., S. 431.

gänzlich, soviel an ihnen gewesen ist, abgetan (aboleverunt).“⁷⁹¹⁾ Es steht daher wirklich so, daß zwischen Luthers und der mittelalterlichen Gnadenmittellehre keinerlei Verwandtschaft möglich ist, sondern hier der schärfste Gegensatz obwaltet. Richtig Seeberg: Durch Luther „fielen der mittelalterliche Semipelagianismus, die Gnadenlehre, die ganze Sakramentslehre, der Hierarchismus, der Ergismus und die Verdienstlehre. Aber ebenso fielen unter der Wucht des reformatorischen Grundgedankens die schwarmgeistigen Ideen von einer unvermittelten Geisteswirkung“.⁷⁹²⁾

Die letztere Bemerkung Seebergs führt zu der ebenfalls aufgeworfenen Frage, ob zwischen Luthers und der reformierten Gnadenmittellehre ein Verwandtschaftsverhältnis bestehe. Auch hier hat man nicht nur Ähnlichkeiten, sondern sogar völlige Übereinstimmung konstatieren wollen. So Böhl.⁷⁹³⁾ Einen Beweis für die

791) Opp. v. a. V, 64 sq.; St. L. XIX, 62 ff. Mit Recht läßt sich Luther an diesem Punkt auf keinen Unterschied unter den Scholastikern ein. Luther lobt gelegentlich die Scholastiker als „gute Köpfe“. Aber sie haben „phantasiert“ und „Ungeheuerlichkeiten“ gelehrt, weil sie den Fall Adams nicht kannten und nicht wußten, daß das Gesetz geistlich sei. So hatten sie auch keinen rechten Verstand vom Evangelium, von der Gnade und vom Glauben. Unter seligmachender Gnade verstanden sie eine Eigenschaft im Herzen, zu der der Mensch mitwirke. Vgl. IV, 1836: 633; XVIII, 840; XXII, 1402: V, 574. Gut zusammengetragenes Material über die mittelalterliche Theologie und speziell über die Sakramentslehre findet sich in Schmid-Haas, Dogmengesch., S. 275 ff.

792) Dogmengesch. II, 284.

793) Dogmatik, S. 440 f. Vgl. auch Macpherson, *Christian Dogmatics*, p. 4224 sq. Bei neueren Reformierten findet sich vielfach die Behauptung, daß die reformierte Kirche in der Gnadenmittellehre wohl mit den späteren lutherischen Theologen, aber nicht mit Luther differiere. Böhl sagt a. a. O.: „Auf der einen Seite steht die lutherische Kirche, welche in der späteren dogmatischen Entwicklung eine vis conversiva et regnetrix Scripturae inhaerens annahm. . . . Dies war ganz etwas anderes, als wenn Luther sagte: alles, was ohne Wort für Geist ausgegeben werde, sei rein teuflisch. Hier war er ganz im Recht, und darin ist ihm auch die reformierte Kirche gefolgt.“ Den späteren lutherischen Theologen schreibt Böhl eine Abweichung von Luther zu, „besonders seit dem Streit mit Rathmann“. Er setzt aber etwas vorsichtig hinzu: „Obschon bereits die Konkordienf. 601, 55 einen Anlaß dazu macht, den Heiligen Geist an den Bibelbuchstaben zu fesseln.“ Wenn lutherische Theologen bei der Bekämpfung Rathmanns den Ausdruck gebrauchten, daß Gottes Wort auch extra usum göttliche Kraft habe, so war der Ausdruck dem schwärmerischen Irrtum entgegengesetzt, wonach das Schriftwort erst durch gläubigen Gebrauch (das kommt auf die unmittelbare Erleuchtung hinaus) lebengebende Kraft gewinnen soll. Doch gehört der Ausdruck zu denen, die sich nicht zur allgemeinen Annahme empfehlen, weil sie, um verstanden zu werden, erst noch nähere Erklärungen erfordern.

Gottes in der leiblichen Taufe, Zeichen und mündlichem Wort Gottes, und will dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zum Geist kommen sollst, daß du sollst lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten.“⁷⁹⁷⁾ Seeberg jagt über Luthers Lehre vom Wort und der Wirkung des Heiligen Geistes: „Luther unterscheidet die rein menschliche Wirkung des Wortes von der ‚in‘, ‚mit und durch‘, ‚dabei und darunter‘ erfolgenden Geisteswirkung, doch so, daß letztere schlechterdings nur vermöge jener erfolgt.“⁷⁹⁸⁾ Kurz, die Sachlage ist diese: So gewiß Zwingli und Calvin und neuere Reformierte wie Böhl, Hodge und Shedd (*Efficacious grace acts immediately*) eine unmittelbare Geisteswirkung lehren und Luther hingegen jede unmittelbare Geisteswirkung als Selbsttäuschung und Teufelstrug abweist, so gewiß läßt sich nicht eine Übereinstimmung, sondern nur ein völliger Gegensatz zwischen Luthers und der reformierten Gnadenmittellehre konstatieren.⁷⁹⁹⁾ Aber mit dieser Differenz hängt eine weitere zusammen.

797) XX, 203.

798) A. a. O. II, 267.

799) Wir setzen noch eine Ausführung Luthers hierher, worin er das *Kausalverhältnis* zwischen dem „äußerlichen Wort“ und „dem Glauben im Herzen“ aufzeigt. Luther sagt zu den Worten Joh. 17, 20 („Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden“): „Christus hebt und preist der Apostel Predigt, daß wir dadurch müssen zu ihm [Christo] kommen und glauben. Dawider läuft jetzt ein Teufelsgeschmeiß durch seine Rottengeister, die da lehren das äußerliche Wort verachten und geben vor, der Geist müsse es alles allein tun; äußerliche Dinge, Zeichen und mündliche Predigt sei nichts nütze zum Glauben im Herzen; der innerliche Mensch müsse ein innerlich Wort haben. Denselbigen Lügengeistern schreibe nur diesen Text: ‚Die durch ihr Wort an mich glauben werden‘ vor die Nase mit großen Buchstaben und frage sie doch, ob das Wort ‚glauben‘ zustehe dem innerlichen oder äußerlichen Menschen, oder ob die Apostel äußerlich oder innerlich Wort gepredigt haben. So können sie ja nicht leugnen, daß dies Wort ‚glauben‘, welches ist allein des Herzens und innerlichen Menschen, und ‚durch ihr Wort‘ zusammengehören und einen innerlichen Menschen machen. Der Glaube ist des allerintwendigsten Grundes des Herzens. Weil nun Christus sagt, sie sollen glauben, das ist, innerliche oder geistliche Menschen werden durch der Apostel Wort, so folgt je unwidersprechlich, daß solch Wort nicht diene zum äußerlichen, sondern innerlichen Menschen, und ist je nichts, daß sie geisern, mündlich Wort oder Predigt sei nichts nütze ohne zu einem äußerlichen Zeugnis oder Bekenntnis des innerlichen Menschen. Sprechen sie abet: ‚Wenn das äußerliche Wort solches schaffte, so müßten sie alle gläubig und selig werden, die es hören.‘ Antwort: Des müssen sie Dank haben. Denn das heißt schon halb bekannt, daß sie nicht können leugnen, daß dennoch etliche glauben. Denn so sagen wir auch: Obgleich nicht alle glauben, so sind doch ihrer viel, die da glauben. Sagt doch Christus auch nicht, daß sie alle glauben werden. Was ist's denn nun geredet, daß sie folgern

mit Gott selbst verwechseln,⁸⁰¹⁾ so kann Luther sich nicht genug tun einerseits mit der Belehrung, daß in den Gnadenmitteln und in den die Gnadenmittel verwaltenden Personen Gott selbst mit uns handelt, andererseits mit der Warnung, daß wir ja nicht anders von Gott denken, als wir in den Gnadenmitteln hören und sehen.⁸⁰²⁾ Dies ist der Punkt, an dem jeder Christ sich prüfen kann und soll, ob er die christliche Gnadenmittellehre hat und darin lebt. Es steht so: Wir leben törichterweise in der Gottesferne anstatt in der uns gnädig gewährten Gottesnähe, wenn es in unsern Herzen nicht also heißt: Gott redet zu mir in seinem Wort, das unter den Menschen von Mund zu Mund geht, und das ich aus Menschenmund höre; Gott redet zu mir in seinem Wort, das ich lese; Christus selbst absolviert in dem Wort, das er Menschen befohlen hat; Christus selbst taucht; Christus selbst vergibt mir die Sünde durch Darreichung seines Leibes und Blutes im Abendmahl. Dies ist die „auf Wort und Sakrament unmittelbar ausruhende Glaubensart“ Luthers, wie es E. F. Karl Müller ausgedrückt hat,⁸⁰³⁾ und worin dieser reformierte Theolog eine Differenz erkennt, die Luther vom Calvinismus scheidet. Dasselbe ist von der ganzen lutherischen Kirche zu sagen, sofern sie an der Gnadenmittellehre festhält, die von Luther und dem lutherischen Bekenntnis gelehrt wird. Nur in der äußersten Not kommt zwischen Lutheranern und Reformierten eine praktische Übereinstimmung hinsichtlich der Gnadenmittellehre zustande. Weil in Gewissens- und Todesnot die gratia particularis und die unmittelbare Geisteswirkung versagen, so weisen in diesem Falle die Reformierten selbst auf die allgemeinen Verheißungen Gottes und damit auf die objektiven Gnadenmittel. So kommt in diesem Falle eine Einigung dadurch zustande, daß die Praxis die Reformierten auf den lutherischen Standpunkt hinaustreibt, wie Schnedenburger es ausgedrückt hat.⁸⁰⁴⁾ Man hat Luther die harte Sprache verdacht, die er gegen die „Schwärmer“ führt. Luther selbst ist sich dieser harten Sprache bewußt, und er bittet deshalb in gewisser Weise um Entschuldigung, indem er erklärt,⁸⁰⁵⁾ daß er nicht sowohl die menschlichen Personen als den Erz-

801) Vgl. 3. B. Consensus Tigurinus XI, XII, XIII, XV; Niemeyer, p. 194. Dazu Calvins Expositio, p. 208. Hier ist kein sachlicher Unterschied zwischen ihnen und Carlstadt, der auch behauptete: „Das ist ein gemeiner und greulicher Schade, daß unsere Christen Vergebung der Sünden im Sakrament suchen.“ Vgl. Carlstadts Schrift „Von dem widerchristlichen Mißbrauch“ usw. Et. L. XX. 94.

802) Et. L. XIII. 2438 ff.

803) R. 3 XV. 599.

804) Vergleichende Darstellung I, 261 f.

805) Et. L. XX, 204 f. 201 f.

es für und für, wo er wollte, lebendig macht; darum wird aus göttlicher Freundschaft der Apostel Namen zugelegt, was allein des Geistes ist.“⁸¹⁷⁾ So nicht bloß Zwingli. Im reformierten Lager ist die Abweisung der Absolution ganz allgemein.⁸¹⁸⁾ Sie ist selbstverständliche Folge der *gratia particularis* und der *immediata* Spiritus Sancti operatio. Ist nämlich die göttliche Gnade partikular, so würde die Absolution doch nur die Erwählten treffen, und wirkt der Heilige Geist unmittelbar, so würde die Vergebung der Sünden überhaupt nicht im Wort des Evangeliums liegen und also auch durch die Verkündiger des Wortes nicht mitgeteilt werden können. Aber auch in die lutherische Kirche ist teils die ausdrückliche, teils die sachliche Leugnung der Absolution vornehmlich aus zwei Gründen eingedrungen:⁸¹⁹⁾ einmal aus Unverständnis am Evangelium Gottes im allgemeinen, wie bei den Pietisten, sodann als notwendige Begleiterscheinung des Synergismus. Wie der Calvinismus, so läßt auch der Synergismus die Vergebung der Sünden durch etwas Gutes im Menschen bedingt sein. Bei dem Calvinismus ist dies aliquid in homine, was der Geist vorher oder nebenbei unmittelbar gewirkt hat; bei dem Synergismus ist es die facultas se applicandi ad gratiam, das rechte Verhalten, die „persönliche Selbstbestimmung“ usw. In beiden Fällen weiß weder der Absolvierende noch der Absolvierte, ob die Absolution „trifft“. Doch, was einem großen kirchlichen Publikum im allgemeinen und im besonderen an der Absolution ärgerlich ist, tritt bei den hauptsächlichsten Einwänden gegen dieselbe zutage.

Im allgemeinen wurde und wird eingewendet, daß die Praxis der Absolution mit vorausgehendem Sündenbekenntnis nachgebliebener „römischer Sauerteig“ sei.⁸²⁰⁾ Dieser Einwand beruht auf Unkenntnis sowohl der römischen als auch der christlichen Lehre von der Absolution. Nach römischer Lehre ist die Absolution ein Akt, a) der nur von einem römisch geweihten Priester, in schwere-

817) Zwinglis Schrift: „Daß diese Worte“ usw. St. L. XX, 1132.

818) Heppel, Dogmatik der ev.-ref. A., S. 486. 502. Vgl. G. Plitt, Grundriß der Symbolik 3, S. 131 ff.

819) Vgl. Caspari, RG. 3 II, 538 f.

820) L. u. W. 1874, S. 140 f. Die Norwegische Synode wurde wegen ihrer Lehre von der Absolution des „theoretischen Katholizismus“ und des „praktischen Katholizismus“ beschuldigt, weil sie eine Lehre vertrete, „welche auf die Aufrichtung des Edsteins im Papsttum, des Amtssakraments, abzielt“, „eine antichristliche Richtung, welche, von einem papistischen Prinzip getragen, darauf hinarbeitet, das Christentum in Universalismus und Hierarchie aufzulösen“.

jeder Christ, ja jedes Kind ebenso gültig und wirksam absolvieren als ein Pastor, Bischof, Erzbischof usw.⁸²⁸⁾ Und was die Bedingungen der Absolution anlangt, so steht die Sache so: Die Absolution gründet sich weder auf die selbstgemachte Reue noch auf die vom Heiligen Geist durchs Gesetz gewirkte wahre Reue, weder auf die Beichte aller Sünden vor Menschen noch auf irgendwelche menschliche Genugtuung. Die Absolution gründet sich lediglich auf die Tatsache der Weltversöhnung durch die vollkommene Genugtuung Christi und auf den göttlichen Befehl,⁸²⁹⁾ die durch Christum vorhandene Vergebung der Sünden in Christi Namen zu verkündigen. Und was so um Christi willen, gänzlich unbedingt durch menschliche Würdigkeit oder Unwürdigkeit, verkündigt wird, soll der Mensch glauben. Doch diese Punkte werden bei den folgenden Einwänden noch näher dargelegt.

Zu allen Zeiten ist der weitere Einwand gegen die Absolution

this power is given, that is, to him who is a Christian. But who is a Christian? He that believeth. He that believeth hath the Holy Spirit. Every Christian, therefore, has the power, claimed by Pope and bishops, of forgiving or retaining sins. Well, then, some might say, We can pronounce absolution, baptize, preach, administer Communion. No, indeed! St. Paul says: 'Let all things be done decently and in order' (1 Cor. 14, 40). We all have this power, but let no one presume to exercise it *publicly*, except he be called and chosen for this office by the congregation. But *in private* we may use this power. If, for instance, my brother comes to me, saying: 'Dear brother, I am vexed in my conscience, give me a word of absolution,' I am free to do this and tell him the Gospel, how that he should take hold of Christ's work, believing that the righteousness of Christ is truly his own, and that his own sins are truly Christ's. This is, indeed, the greatest service I may do to my fellow-man." — Daß in den Worten, Matth. 18, 18: „Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel los sein“ die Christen angeredet werden, geht sowohl aus den vorhergehenden Worten („Höret er die Gemeinde nicht“) als auch aus den folgenden Worten („Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen“) hervor. Und was Matth. 16, 19 betrifft: „Ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben“, so kann man sich nur darüber wundern, daß es nicht nur den Römischen, sondern auch Protestanten (z. B. Meyer 3. St.) möglich gewesen ist, diese Worte auf eine Prärogative des Petrus, sei es als eines Apostels oder als eines Hauptes der Apostel oder als eines Repräsentanten der Apostel, zu beziehen. Nach dem ganzen Kontext ist hier die Prärogative nicht eines Apostels, sondern eines an Christum gläubig gewordenen Menschen beschrieben, V. 13—17.

828) Schmalf. Art., S. 341, 67—69; Lutheraner 1850, S. 117; Luther, St. V. X, 1235 f. 1243. 1579. 1590.

829) Joh. 20, 21; Lut. 24, 47.

wand auf die römische Karikatur der Absolution zu, die die Absolutionsgewalt einem über den Christen stehenden und vom Papst freierten Priesterstande zuschreibt. Die christliche Absolutionsgewalt aber ist eine Machtvollkommenheit, die Christus allen Gläubigen gegeben hat, und in deren öffentlicher Ausübung die handelnden Personen nur Diener (ministri) und Beauftragte der Christen sind.

Endlich wurde und wird gegen die Absolution ein Einwand erhoben, der wohl am weitesten verbreitet ist und auch den größten Eindruck macht. Der Einwand kleidet sich in diese Form: „Kein Mensch ist ein Herzenskündiger oder allwissend. So kann auch kein Mensch wissen, ob der zu Absolvierende die wahre Reue und den wahren Glauben im Herzen habe. Darum soll auch kein Mensch sich anmaßen, einem andern Menschen die Absolution zu sprechen.“ — Diesem Einwurf liegt der Gedanke zugrunde, daß die Absolution auf die Reue und den Glauben des zu Absolvierenden gegründet sei. Dagegen ist die Tatsache festzuhalten, daß die Absolution nicht auf den Herzenszustand des Menschen, sondern lediglich auf den Herzenszustand Gottes gegründet ist. Gottes Herz aber kennen wir sehr genau. Nicht als ob wir allwissend wären, sondern weil Gott uns sein Herz im Evangelium geoffenbart hat. Aus dem Evangelium wissen wir gewiß, daß Gott durch Christum vor Reue und Glauben mit allen Menschen und jedem menschlichen Individuum vollkommen versöhnt ist, das ist, ihnen ihre Sünde nicht zurechnet, sondern vergibt, und daß alle Christen, also auch ihre öffentlichen Diener, den göttlichen Befehl haben, Gottes versöhntes Herz, nämlich die Vergebung der Sünden, aller Welt zu verkündigen, insonderheit auch denen zu verkündigen, die sich ausdrücklich als Sünder bekennen und die Absolution begehren. Darum ist auch die gesprochene Absolution, wie Luther es oft ausdrückt, in keinem Falle ein „Fehlschlüssel“. Es ist unter allen Völkern und unter allen Himmelsstrichen nicht ein Mensch zu finden, in bezug auf welchen wir eine Unwahrheit sagten, wenn wir ihm nicht bloß sagen, sondern ihm auch im Namen Gottes zuschwören: „Gott ist durch Christum mit dir versöhnt, rechnet dir deine Sünden nicht zu, sondern vergibt dir deine Sünden.“ Glaubt er es nicht, so ist das sein Schade. Aber wahr bleibt es doch, daß Gott durch Christum mit ihm versöhnt ist und er die geschehene Versöhnung auf die göttlich befohlene Verkündigung hin glauben soll.⁸³¹⁾ Die Gedanken vom „Fehlschlüssel“ kommen, wie Luther mit

831) 2 Kor. 5, 18—20; Mart. 16, 15. 16.

„geschichtlich vollendete“ Versöhnung in der göttlichen Sündenvergebung selbst. Die Worte: Gott „rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu“, *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*, die authentisch die Worte: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber“ erklären, lauten nicht auf eine bloß mögliche, sondern auf eine tatsächliche Sündenvergebung im Herzen Gottes, die damals geschah, als Gott in Christo war und die Welt mit sich selbst versöhnte. Darum ist nun auch das Evangelium nicht die Vorlegung eines bloßen „Heilsplans“ oder die Darlegung von Bedingungen, durch deren Erfüllung der Mensch schließlich bei der Vergabung der Sünden anlangt, sondern das Evangelium ist eine an die ganze Welt gerichtete Losprechung von Sünden, die von den Menschen geglaubt werden soll. Es soll „unter allen Völkern“ nicht bloß von der Vergabung der Sünden, sondern die Vergabung der Sünden selbst gepredigt werden, *ἔδει κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι Χριστοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη*.⁸³³⁾ Luther sagt daher von dem Prediger, der das Evangelium verkündigt, daß er den Mund nicht aufstun könne, ohne immerfort die Sünde zu vergeben. (XI, 587.) Und von hier aus, das ist, vom biblischen Begriff der Weltversöhnung und des Evangeliums aus, hört der Widerspruch gegen die Absolution auf. Ohne das Verständnis dieser biblischen Grundwahrheiten wird der offene oder heimliche Widerspruch gegen die Absolution nicht verstummen. Dies sollen wir auch für unsere Amtspraxis nicht vergessen. Die Erfahrung, welche wir in unsern amerikaniſch-lutherischen Gemeinden gemacht haben, lehrt uns ein Doppeltes: 1. Es gibt auch bei uns heimlichen und offenen Widerspruch gegen die bei uns gebräuchliche allgemeine und private Absolution. 2. Der offene und heimliche Widerspruch wird beseitigt, wenn wir durch öffentliche Belehrung, sei es von der Kanzel, sei es in Gemeindeversammlungen, die biblische Lehre von der vollkommenen Versöhnung der Welt durch Christum darlegen und im Anschluß daran zeigen, daß das Evangelium nichts Geringeres ist als die von Gott befohlene Darbietung der Vergabung der Sünden, „deren sich alle und ein jeder insonderheit [durch den Glauben] annehmen sollen“.⁸³⁴⁾

833) Luth. 24, 46. 47.

834) Luther, XXI b, 1849. Luther bemerkt zu Luth. 24, 47: „Die Absolution ist nichts anderes denn eben die Predigt und Verkündigung der Vergabung der Sünden, welche Christus allhier befiehlt, beide zu predigen und zu hören. Weil aber solche Predigt vonnöten ist in der Kirche zu erhalten, so soll

macht, als einen Abfall vom Christentum. Er schreibt:⁸³⁷⁾ „Wahr ist's, daß man glauben soll zur Taufe, aber auf den Glauben soll man sich nicht taufen lassen. Es ist ein gar viel ander Ding, den Glauben haben und sich auf den Glauben verlassen und also sich darauf taufen lassen. Wer sich auf den Glauben taufen läßt, der ist nicht allein ungewiß, sondern auch ein abgöttischer, verleugneter Christ, denn er traует und bauet auf das Seine, nämlich auf die Gabe, die ihm Gott gegeben hat, und nicht auf Gottes Wort allein, gleichwie ein anderer bauet und traует auf seine Stärke, Reichtum, Gewalt, Weisheit, Heiligkeit, welches doch auch Gaben sind, von Gott ihm gegeben.“ Dasselbe sagt Luther im Großen Katechismus⁸³⁸⁾ sowohl von der Taufe als vom Abendmahl: „Auch ich selbst und alle, so sich taufen lassen, müssen vor Gott also sprechen: Ich komme her in meinem Glauben und auch der andern; noch kann ich nicht darauf bauen, daß ich glaube und viel Leute für mich bitten, sondern darauf baue ich, daß es dein Wort und Befehl ist; gleichwie ich zum Sakrament gehe, nicht auf meinen Glauben, sondern auf Christi Wort, ich sei stark oder schwach, das laß' ich Gott walten. Das weiß ich aber, daß er mich heißet hingehen, essen und trinken und mir seinen Leib und Blut schenket; das wird mir nicht lügen oder trügen. . . . Darum sind es je vermessene, tölpische Geister, die also folgern und schließen: wo der Glaube nicht recht ist, da müsse auch die Taufe nicht recht sein. Gerade als ob ich wollt' schließen: Wenn ich nicht glaube, so ist Christus nichts. . . . Lieber, lehre es um und schleuß vielmehr also: Eben darum ist die Taufe etwas und recht, daß man sie unrecht empfangen hat. Denn wo sie an ihr selbst nicht recht wäre, könnte man ihr nicht mißbrauchen. Es heißt also: Abusus non tollit, sed confirmat substantiam, Mißbrauch nimmt nicht hinweg das Wesen, sondern bestätigt's.“ Und speziell von der Absolution schreibt Luther: „Danach denke, daß die Schlüssel oder Vergebung der Sünden nicht steht auf unserer Reue und Würdigkeit, wie sie lehren und verkehren, denn das ist ganz pelagianisch, türkisch, heidnisch, jüdisch, wiedertäuferisch, schwärmerisch und endechristlich, sondern wiederum, daß unsere Reue, Werk, Herz und was wir sind, sollen sich auf die Schlüssel bauen und mit ganzem Erwegen sich getrost darauf verlassen als auf Gottes Wort. . . . Reuen sollst du, das ist wahr, aber daß darum die Vergebung der Sünden sollte gewiß

837) St. L. XVII, 2213.

838) M., 494, 56 ff.

daß die Absolution bedingt zu sprechen sei. Ihm trat sehr entschieden Christian Chemnitz entgegen.⁸⁴¹⁾ Des letzteren schlagende Widerlegung Tarnob's teilt Walther in „Lehre und Wehre“ unter der Überschrift „Ist die Absolution kategorisch oder hypothetisch zu sprechen?“ mit.⁸⁴²⁾ Die Darlegung von Christian Chemnitz ist zusammengefaßt in dem Satz: „Wie die T a u f e und das A b e n d m a h l nach dem äußeren Bekenntnis des Mundes und der Gebärden jedem kategorisch gegeben wird und niemand bedingt zu dem Erwachsenen spricht: ‚Wenn du wahre Reue hast und wahrhaftiglich glaubst, so taufe ich dich‘, oder: ‚Nimm hin, dies ist Christi Leib‘, so ist auch niemandem, welcher mit Mund und Gebärden äußerlich wahre Buße bekennt, bedingt, sondern kategorisch die Absolution zu erteilen. Denn wenn einer auch, wie zuweilen geschehen kann, ein Heuchler wäre und Buße verstellterweise vorgäbe, so bleibt doch nichtsdestoweniger die Absolution von seiten Gottes gültig und fängt dann an, zur Seligkeit kräftig zu sein, wenn jene Verstellung durch ein wahrhaftiges Bekenntnis gewichen ist. Denn ‚Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen‘, Röm. 11, 29, ‚also daß Gott sei wahrhaftig und alle Menschen falsch‘, Röm. 3, 4.“ Walther rechnet die „bedingte Absolution“ zu den „indirekten Abweichungen“ von der christlichen Rechtfertigungslehre. Er selbst sagt: „Hat der Prediger starke Zweifel, ob der Beichtende bußfertig und aufrichtig sei, ohne daß er doch denselben überführen und abweisen könnte, so darf der Prediger seinem Gewissen nicht damit zu helfen suchen, daß er der Absolutionsformel allerlei B e d i n g u n g e n oder gar W a r n u n g e n und Drohungen beifügt.“⁸⁴³⁾ Tarnob begründete sein Eintreten für die bedingte Absolution mit den Worten: „Auch in der gemeinen und öffentlichen Predigt wird niemand außer dem wahrhaft Gläubigen die Vergebung der Sünden verkündigt.“⁸⁴⁴⁾ Hiernach müßte der Glaube an die Vergebung der Sünden vor der Verkündigung der Vergebung der Sünden da sein. Tarnob und alle, die ähnlich geredet haben, sind sich nicht bewußt geworden, daß sie eine U n m ö g l i c h k e i t annehmen. Glaube ist ein relativer Begriff. Er entsteht und besteht nur auf Grund seines vorher vorhandenen Objekts. Wie wir sonst uns unbekannte

841) D e n l i n g berichtet, es sei „die fast allgemeine Meinung“ der alten lutherischen Theologen, daß die Absolutionsformel ordentlicherweise kategorisch gefaßt sein solle. Institutiones prud. pastoralis III, 4, 38, p. 447.

842) Lehre u. Wehre 1876, S. 193 ff.

843) Pastorale, S. 164.

844) L. u. W. 1876, S. 195.

lichen Sicherheit, sondern den armen Sündern zum Trost ihrer zerbrochenen Herzen die Absolution sprechen. Jede andere Auffassung jener Worte würde dem Gnadenevangelium widersprechen und die Gewissen nicht trösten, sondern nur auf das Meer des Zweifels hinaustreiben.

Dreierlei Leute treffen in der Behauptung, daß die Verheißung des Evangeliums oder die Vergebung der Sünden durch eine gute Qualität im Menschen bedingt sei, zusammen: die Römischen, die Calvinisten und die Synergisten. Sie unterscheiden sich nur in der Benennung der Bedingungen. Die Römischen gründen ihre Absolution auf die *contritio cordis*, *confessio oris* und *satisfactio operis*. Die Wirkung der Sakramente lassen sie speziell davon abhängen, daß der Mensch das Hindernis der Wirksamkeit der Sakramente fort schafft (*obicem non ponit*). Die Calvinisten lassen die Verheißung des Evangeliums durch die unmittelbare Erleuchtung oder Wiedergeburt, die Synergisten durch das rechte persönliche Verhalten: die Selbstbestimmung, die Unterlassung des mutwilligen Widerstrebens, eine geringere Schuld usw., bedingt sein. Alle drei Parteien beschreiben daher auch das Evangelium nicht als die alle Menschen angehende Proklamation der Vergebung der Sünden um Christi willen, sondern als eine Ankündigung von Bedingungen, die der Mensch leisten muß, ehe die Verheißung des Evangeliums ihn angeht. Rom spricht im Tridentinum den Fluch über jeden aus, der das Evangelium so auffaßt, „als wenn das Evangelium gar nur eine bloße und unbedingte Verheißung des ewigen Lebens wäre, ohne die Bedingung, die Gebote Gottes zu halten“.⁸⁴⁶⁾ Ebenso entschieden betonen Calvinisten und Synergisten den durch menschliche Leistung bedingten Charakter des Evangeliums. Der Calvinist Charles Sodge sagt vom Evangelium: „Being a proclamation of the *terms* on which God is willing to save sinners, and an exhibition of the *duty* of fallen men in relation to that plan. it of necessity binds all those who are in the condition which the plan contemplates. It is in this respect analogous to the moral law.“ Derselbe: „This general call of the Gospel“ ist „a general amnesty on *certain conditions*“.⁸⁴⁷⁾ Theodor Zahn, ein neuerer Synergist, schreibt so⁸⁴⁸⁾ von der Vergebung der Sünden durch das

846) Sessio IV, can. 20: quasi evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione observationis mandatorum.

847) *Systematic Theol.*, II, 642 sq.

848) Im Kommentar zu Joh. 20, 23.

haben nur die Lutheraner, welche lehren und festhalten, daß für alle Menschen ohne Ausnahme durch Christi stellvertretende Genugtuung Vergebung der Sünden vorhanden ist, und daß daher das Evangelium allen Menschen ohne Ausnahme ohne Rücksicht auf ihre subjektive Beschaffenheit die Vergebung der Sünden darbietet und zusagt. Der Dogmatiker, einerlei ob er im lutherischen oder reformierten Lager steht, ist es seinen Hörern, beziehungsweise seinen Lesern, schuldig, mit allen irreführenden Terminologien möglichst aufzuräumen.

Einzelne Bemerkungen zur Lehre von den Gnadenmitteln.

Auf die folgenden einzelnen Punkte möchten wir noch besonders hinweisen, resp. zurückweisen.

I.

Bei der Lehre von den Gnadenmitteln, speziell bei der Frage, ob die Absolution bedingt oder unbedingt zu sprechen sei, tritt uns die Tatsache entgegen, daß ein und dieselben Schriftworte ganz verschieden gebraucht werden, je nachdem der biblische Begriff des Evangeliums festgehalten wird oder nicht. Wir beziehen uns auf die **Conditional- und Imperativsätze** evangelischen Inhalts, wie: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden“, „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du und dein Haus selig“, „So du glaubst in deinem Herzen, daß Gott Christum von den Toten auferweckt hat, so wirst du selig“.⁸⁵⁰⁾ Alle die, welche bei diesen evangelischen Aussagen Gesetz im Herzen haben und behalten, lehren und praktizieren so, als ob der Mensch erst den Glauben haben und sich erst seines Glaubens vergewissern müsse, ehe er es wagen dürfe, die von Christo erworbene Vergebung der Sünden auf sich zu beziehen. Mit andern Worten: sie gründen das Evangelium auf den Glauben anstatt den Glauben auf das Evangelium. Sie machen den Glauben in der Rechtfertigung zu seinem eigenen Objekt. Sie hegen bewußt oder unbewußt den Gedanken, als ob Gott dem Menschen erst dann völlig gnädig werde, wenn der Mensch die Bedingung des Glaubens geleistet hat. Dabei halten sie sich für die Leute, die den Glauben „gebührend betonen“ und „zu seinem Recht kommen lassen“. Die Wirkung dieser Weise, „Evangelium“ zu lehren, ist die, daß der vom Gesetz getroffene Sünder nun in seinem Herzen nach dem Glauben sucht, aber ihn dort nie findet, weil der Glaube immer nur durch die vor dem Glauben

⁸⁵⁰⁾ Mark. 16, 16; Apost. 16, 31; Röm. 10, 9.

reflektiert auf seinen Glauben selbst als seinen Zustand, seine Lebensbetätigung.“ Der Glaube „gilt dem Reformierten als eine Qualität, als ein Habitus, von welchem nur auf reflektivem Wege Selbstgewißheit erhältlich ist, nämlich durch die Aktionen, welche er aus sich her austreibt“. „Für die Anfechtung des schwachen Glaubens haben die orthodoxen Lutheraner als letztes Stärkungsmittel nicht eine innere Operation und Reflexion, sondern immer nur das Wort und Sakrament.“ Das ist richtig.

Es ist aber hinzuzufügen, daß die reformierte Art auch in diesem Punkte immerfort in die lutherische Kirche einzudringen suchte. Wenn Paul Carnob, wie wir sahen,⁸⁵⁵⁾ dafür eintrat, daß die Absolution bedingt zu sprechen sei, so machte er auch den Versuch, den Glauben auf den Glauben anstatt auf das Evangelium zu gründen. Und Carpzov tritt derselben Verkehrtheit entgegen, wenn er darauf aufmerksam macht, daß der Glaube, insofern er rechtfertigt, nicht die angenommene, sondern die anzunehmende Vergebung der Sünden zum Objekt hat.⁸⁵⁶⁾ Und was die lutherische Kirche Amerikas betrifft, so hatte die Norwegische Synode gegen Glieder anderer skandinavischer Synoden die Wahrheit zu vertreten, daß wohl der rechte Gebrauch und Nutzen, aber nicht das Wesen der Absolution von dem Glauben des Menschen abhängig sei.⁸⁵⁷⁾ — Endlich ist noch daran zu erinnern, daß auch diejenigen, welche recht vom Evangelium lehren, in der Praxis noch immer versucht sind, den Glauben auf den Glauben zu gründen. Wenn wir ein Gefühl des Glaubens haben, halten wir Gott für gnädig und wollen wir über die Mauern springen. Ist das Gefühl des Glaubens geschwunden, und empfinden wir statt dessen im Gewissen die Anklagen des Gesetzes, so halten wir Gott für ungnädig und wollen wir verzweifeln, gerade als ob es kein Evangelium gäbe, das allein um Christi Gerechtigkeit willen Vergebung der Sünden zusagt. Hierin macht sich bei uns die allen Menschen angeborne Religion des Gesetzes geltend, wonach wir die Zuversicht zur Gnade Gottes nicht auf den „Christus außer uns“, sondern auf den „Christus in uns“, auf aliquid in nobis, und zwar gerade auf den Glauben als eine uns einwohnende gute Qua-

855) II, 666.

856) Isagoge in libros symbol., p. 208 sq. Das Zitat ist mitgeteilt II, 653, Note 1531. Vgl. auch die Warnung von Köneke, Dogmatik III, 404. Das Zitat ist mitgeteilt a. a. O., Note 1528.

857) L. u. W. 1872, S. 101 ff.; 1874, S. 138 ff.

Wort nicht glaubt.“⁸⁶¹⁾ „Wer nun diese Kunst, das Gesetz vom Evangelium zu scheiden, wohl kann, den setze obenan und heiße ihn einen Doktor der Heiligen Schrift.“⁸⁶²⁾

II.

Von allen, die die Vergebung der Sünden durch Wort und Sakrament leugnen und daher auch insonderheit die Vergebung der Sünden durch Menschen, die Wort und Sakrament handhaben, ärgerlich finden, urteilt Luther, daß sie Gottes Wort nicht für Gottes Wort halten, sondern als bloßes Menschenwort achten.⁸⁶³⁾ Dies Urteil könnte auf den ersten Blick ungerecht erscheinen, wenn wir bedenken, daß z. B. die Reformierten die Inspiration der Heiligen Schrift stark betonen. Aber Luthers Urteil erweist sich bei näherer Erwägung als sachlich zutreffend. Es ist eben zweierlei: in der Theorie sagen, daß die Schrift Gottes Wort ist, und in der Praxis diese Wahrheit auch festhalten. Wenn die Reformierten mit Calvin davor warnen, aus dem äußeren Wort des Evangeliums sicher den Willen Gottes erkennen zu wollen, so liegt dieser Warnung stets der Gedanke zugrunde, daß das äußere Wort des Evangeliums, wie es in der Schrift geschrieben steht, nicht Gottes Wort sei. Wer Gottes Wort wirklich für Gottes Wort hält, sagt sicherlich nicht, daß daraus Gottes Gnadenwille nicht sicher erkannt werden könne. Ferner: Wenn die Reformierten leugnen, daß durch die Taufe die Sünden vergeben werden, so liegt dieser Leugnung der Gedanke zugrunde, daß das Wort Gottes, das bei der Taufe ist und ausdrücklich auf Vergebung der Sünden lautet (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*), nicht Gottes Wort sei. Ferner: Wenn die Reformierten die Beschuldigung erheben, daß die Lutheraner mit ihrer Lehre von der Vergebung der Sünden durch Menschenmund Gott nehmen, was Gottes ist, so liegt dieser Beschuldigung der Gedanke zugrunde, daß Gottes Wort, wenn es die Menschen in den Mund nehmen und in Kurs setzen, nicht mehr Gottes Wort, sondern Menschenwort sei. So werden wir wohl zugestehen müssen, daß Luther die Situation richtig beurteilt, wenn er sagt: „Es kommen solche Gedanken von zweierlei Schlüssen“ (nämlich daß die von Menschen im Namen Christi zugesagte Vergebung der Sünden nicht Gottes Vergebung sei) „daher, daß man Gottes Wort nicht für Gottes Wort hält, sondern weil es durch Menschen gesprochen wird, so sieht man es eben an, als wären's Menschenworte, und denkt, Gott sei hoch droben und weit,

⁸⁶¹⁾ A. a. O., 637, 19.

⁸⁶²⁾ Luther. St. L. IX, 802.

⁸⁶³⁾ St. L. XIX, 945; XIII, 2441 und oft.

III.

Bei der Behandlung der Lehre von der Absolution taucht auch innerhalb der lutherischen Kirche immer wieder die Frage auf: Cui bono? Wozu noch die Absolution, wenn wir doch mit aller Energie lehren, daß durch diese besondere Form der Verkündigung des Evangeliums nicht mehr und nichts anderes gegeben werde, als jeder Gläubige schon durch die allgemeine Predigt und Verheißung des Evangeliums hat?⁸⁶⁶⁾ Der Einwurf liegt auf gleicher Linie mit mehreren andern, zum Beispiel mit dem Einwurf, wozu noch Taufe und Abendmahl nütze seien, da der Christ durch den Glauben an das bloße Wort des Evangeliums bereits die Vergebung der Sünden und damit alle von Christo erworbenen geistlichen Güter habe. Die diesen Einwurf erheben, vergessen zweierlei. Sie bedenken erstlich nicht, daß die Predigt des Evangeliums in der besonderen Form der Absolution Christi Ordnung ist,⁸⁶⁷⁾ weshalb das lutherische Bekenntnis mit Recht sagt, daß es „wider Gott“ wäre, wenn man die Absolution aus der Kirche abtun wollte.⁸⁶⁸⁾ Sie bedenken zum andern nicht, daß diese Ordnung Christi auf einem Bedürfnis der Seelen beruht und nicht etwa den Zweck hat, die Gnadenmittelordnung möglichst kompliziert zu gestalten und ein gesetzliches Joch auf der Jünger Hälse zu legen. Die Sachlage ist diese: Es ist schwer, einen Menschen zu wahrer Erkenntnis seiner Sünden zu bringen. Aber ebenso schwer ist es, ein von Gottes Gesetz getroffenes Menschenherz zur Erkenntnis der Gnade Gottes in Christo zu führen und in dieser Erkenntnis zu erhalten. Deshalb heißt es in den Schmalkaldischen Artikeln, daß Gott, weil er „überschwenglich reich in seiner Gnade“ ist, nicht bloß auf eine Weise (uno modo) Rat und Hilfe wider die Sünde gibt, sondern auf mehrfache Weise: durch die Predigt der Vergebung der Sünden in aller Welt, durch die Taufe, durch das Abendmahl und auch durch die Kraft der Schlüssel sowie durch den brüderlichen Verkehr der Christen untereinander.⁸⁶⁹⁾ Im Zehnten Synodalbericht der Allgemeinen Synode ist ein Doppeltes ausführlich dargelegt: einmal, daß durch die Absolution inhaltlich nichts anderes und Besseres gegeben werde als durch die Predigt des Evangeliums, sodann daß durch die Absolution und insonderheit durch die Privatabsolution dem zagenden

866) Zehnter Synodalbericht der Allgem. Synode 1860, S. 4.

867) Joh. 20, 23.

868) Apol. 185, 3.

869) M., S. 319: „Vom Evangelium.“

nur eine kirchliche, nicht eine göttliche Ordnung sei.⁸⁷¹⁾ Auch in bezug auf das Verhältniß zwischen allgemeiner Beichte und Privatbeichte heißt es dort treffend: „Auch in der allgemeinen Beichte, wie wir sie vor dem heiligen Abendmahl gebrauchen, geschieht in gewissem Sinne ein persönliches Bekenntnis und eine persönliche Zueignung; denn man hat da eine bestimmte Anzahl Christen vor sich, die ihre Sünden bekennen, Gnade begehren und die Absolution empfangen; sie ist daher in betreff des persönlichen Zueignetwerdens etwas Mehreres als die allgemeine Predigt, und man muß in der Predigt darüber wohl in acht nehmen, daß man Gottes Heiligtum nicht antaste. Schon das geringschätzige Reden von der allgemeinen Beichte ist gefährlich; ich darf nicht das eine geringschätzen, um das andere hochzustellen; es bleibe vielmehr beides in seinem hohen, herrlichen Werte.“⁸⁷²⁾

871) A. a. O., S. 55. 57. Apologie 185, 5: „Von dem Erzählen der Sünden haben wir oben in unserm Bekenntnis gesagt, es sei nicht geboten.“ Ebendasselbst wird der römische „Schriftbeweis“ geprüft und mit Recht für „narrisch und kindisch“ erklärt. Vgl. auch Gibbons, *The Faith of Our Fathers*, p. 393 sqq. — Luthers klare Darlegung über „dreierlei Beichte“ in seinem Sermon von der Beichte und dem Sakrament (St. L. XI, 582 ff.): 1. Die Beichte vor Gott. Diese ist so hoch vonnöten, daß sie keinen Augenblick nachbleiben, sondern durch das ganze Leben eines Christen gehen soll. Sie besteht darin, daß wir uns selbst verdammen, als die des Todes und des höllischen Feuers wert seien. Mit dieser Beichte kommen wir Gott zuvor, daß er uns nicht mehr verdammen kann, sondern uns gnädig sein muß; denn so wir uns selber richten oder verdammen, so richtet und verdammt uns Gott nicht mehr. 2. Die Beichte vor dem Nächsten. Das ist eine solche Beichte: wenn einer seinem Nächsten Leid getan hat, soll er es vor ihm bekennen. Diese Beichte ist auch not und geboten. Ist diese Frucht nicht da, so ist der Glaube und die erste Beichte auch nicht rechtschaffen. 3. Die Beichte, „die der Papst geboten hat, die heimlich in die Ehren der Priester geschieht“. Diese ist nicht von Gott geboten. Papisten hatten sich zur Rettung ihrer Beichte auch auf Luther berufen, weil „auch der Luther selbst die Beichte lobe und preise“. Darauf antwortet Luther in einem Schreiben an die Gemeinde zu Gßlingen (St. L. XXI a, 562 f.): „Wahr ist, daß ich gesagt habe, es sei ein gut Ding um Beichten. Item, ich wehre nicht Fasten, Wallen, Fleisshessen, Feiern usw., aber doch also, daß solches frei geschehe und niemand der teins tue, als müß t' er's tun bei seinem Gewissen und bei einer Todsünde, wie der Papst mit seinen Blindenleitern tobet. . . . Beichte nur getrost, faste fröhlich, so du willst, aber gedenk' nicht, daß es sein müß se, und [du] tuest Sünde, so du es lässest.“ Ja, Luther sagt XI, 722: „Absolution begehren ist an sich selbst genug gebeichtet“, weil Absolution begehren bereits so viel ist als „schuldig gegeben und bekannt, daß du ein Sünder seiest“.

872) A. a. O., S. 58.

Jünger sich nicht recht in den Tod und die Auferstehung Christi finden konnten, deckt Christus mit den Worten auf: „O ihr Toren und trägeß Herzens zu glauben alle dem, daß die Propheten geredet haben!“⁸⁸¹⁾ Derselbe Grund, nämlich Nichtbeachtung der Schriftworte, liegt bei allen älteren und neueren Theologen vor, die nicht erkennen, daß seit dem Sündenfall während der ganzen Zeit des Alten Testaments das Evangelium von Christo das den Menschen gegebene Gnadenmittel war, und der Glaube an dies Evangelium die Menschen zu Kindern Gottes machte. Freilich, die neuere Theologenwelt, liberaler und positiver Richtung, gibt sich sonderlich an diesem Punkte den Schein der theologischen Überlegenheit. Sie findet bei allen, die das Alte Testament wie Christus und die Apostel verstehen, einen Mangel an „geschichtlicher Auffassung“ der alttestamentlichen Offenbarung im allgemeinen und ein Defizit in exegetischer Akribie insonderheit. Aber tatsächlich steht es so, daß die neuere Theologie sehr ungeschichtlich verfährt, indem sie ihr eigenes Defizit im Verständnis der Weissagungen von Christo auf die Kinder Gottes des Alten Testaments überträgt.⁸⁸²⁾ Dies tritt besonders bei den Auslegungen hervor, mit denen man sich um das Verständnis des Prot-evangeliums, 1 Mos. 3, 15, bemüht hat. Der „Weibessame“ soll nicht die individuelle Person Christi bezeichnen, sondern „unpersönlich“ auf die gesamte Menschheit gehen. Wir haben bereits in einem andern Zusammenhang die Unmöglichkeit dieser Auffassung aufgezeigt.⁸⁸³⁾ Hier sei noch darauf hingewiesen, daß wir kein Recht haben, Adam und Eva den Unverstand zuzutrauen, der in der unpersönlichen Auffassung des Weibessamens sich kundgibt. Als die ersten Eltern in bezug auf den Weibessamen das gewaltige Prädikat vernahmen, daß er der Schlange den Kopf zertreten werde (וְהָרָא וְשָׁרָף וְשָׁרָף וְשָׁרָף), konnten sie unmöglich an ein „unpersönliches Subjekt“ denken. Unpersönliche Subjekte — diese Erkenntnis dürfen wir auch Adam und Eva zutrauen — vollbringen solche Taten nicht. Insonderheit konnten Adam und Eva auch nicht auf den Gedanken kommen, daß die „Nachkommenschaft des Weibes“ oder die gesamte Menschheit dieses gewaltige Werk vollbringen werde. Die Sachlage war, in geschichtlicher Auffassung, diese: Adam und Eva mußten aus eigener schmerzlicher Erfahrung, daß der Teufel sie überwunden hatte, als sie noch unverfehrt und im Leben (in statu integritatis) waren. Wie fern

881) Lut. 24, 25.

882) Vgl. Gerhards Summa evangelii ex V. T. Locus de ev., § 9.

883) II, 622, Note 1444.

und versöhnte die Welt mit ihm selber.“⁸⁸⁶⁾ Luther sagt: „Siehe Adam und Eva an, die sind voll Sünde und Todes; jedoch, weil sie hören die Verheißung vom Samen des Weibes, der der Schlange den Kopf zertreten sollte, so hoffen sie eben das, so wir hoffen, nämlich daß der Tod wird aufgehoben, die Sünde vertilgt und Gerechtigkeit, Leben und Friede wiedergebracht werden. In dieser Hoffnung leben und sterben die ersten Eltern und sind auch um dieser Hoffnung willen wahrhaftig heilig und gerecht.“⁸⁸⁷⁾ Luther will deshalb, was den Weg zur Seligkeit betrifft, durchaus keinen Unterschied zwischen Adams und Evas Glauben und dem Glauben der neutestamentlichen Christen gelten lassen.⁸⁸⁸⁾ Quenstedt drückt dieselbe Stellung so aus: Idem evangelium quoad substantiam, quod hodie in toto mundo praedicatur, etiam in Vetere Testamento et quidem a primis lapsi generis humani temporibus viguit et promulgatum est, quo gratia Dei, remissio peccatorum et salus una ac eadem in Christo mundi redemptore omnibus annunciata et oblata est omnesque in Vetere Testamento, quotquot iustificati et salvati sunt, iustificati et salvati sunt fide in Christi meritum, quod profuit, antequam fuit.⁸⁸⁹⁾ Wer nicht zu diesem Verständnis der alttestamentlichen Heilsoffenbarung gekommen ist, sollte wenigstens zugestehen, daß es das Verständnis Christi und der Apostel ist. Daß Luther und die alten Theologen zwischen dem Alten und Neuen Testament einen Gradunterschied hinsichtlich der Klarheit der Offenbarung des Evangeliums gelten lassen, sprechen sie oft genug aus.⁸⁹⁰⁾ Auch die Beschneidung und das Passah waren seit ihrer Einsetzung Gnadenmittel für die Zeit des Alten Testaments. In bezug auf die Beschneidung heißt es 1 Mos. 17, 7: „Ich will dein Gott sein“, das ist, dein gnädiger Gott, der dir durch dieses Zeichen der Beschneidung Vergebung der Sünden zusagt. Deshalb nennt Paulus die Beschneidung ein Zeichen der Glaubensgerechtig-

886) Luther (III, 66): „Des Weibes Same soll dir den Kopf zertreten.“ Der Spruch ist die Absolution, damit Gott Adam und Eva ledig gesprochen hat und uns alle. Denn ist der Same so stark, daß er der Schlange den Kopf zertritt, so zertritt er auch alle ihre Gewalt; so ist der Teufel überwunden und aller Schade hinweg, den Adam hatte, und kommt in den Stand, da er vorhin inne war.“

887) I, 241.

888) III. 661; XII, 494 ff.

889) Systema II, 1013 sq.

890) Luther I, 236 ff. 1008. 1092. 1526. 1585. Quenstedt (II, 1014): Evangelium in Vetere Testamento sufficienter clare est propositum, sed non in eo perspicuitatis gradu, quo in Novo Testamento refulget.

ordinances, especially the Word, Sacraments, and *prayer*; all which are made effectual to the elect for their salvation." 895) Die Methodisten bezeichnen als „ihre besonderen Gnadenmittel“ die „Liebesfeste und Klassenversammlungen“. Als von Gott vorgeschriebene Gnadenmittel nennen sie „das Gebet, das Forschen in der Heiligen Schrift, des Herrn Abendmahl, Fasten, christliche Unterhaltung“. 896) Dagegen heißt es bei Meusel sub „Gnadenmittel“: 897) „Es ist verwirrend und abzumeisen, wenn Neuere nach dem Vorgange von Schleiermacher . . . wohl noch das Gebet im Namen Jesu zu den Gnadenmitteln rechnen. Objektives und Subjektives, göttliche und menschliche Tat darf nicht in dieser Weise koordiniert und konfundiert werden.“ Dieser Einwand ist berechtigt. Wenn wir auch, wie den Ausdruck „Saframent“, so auch den Ausdruck „Gnadenmittel“ zu den kirchlichen termini rechnen, in deren Gebrauch man Freiheit gestatten muß, 898) so ist es sicherlich kein empfehlenswerter *modus docendi*, das Gebet neben Wort und Saframent als Gnadenmittel zu stellen, weil damit ungleichartige Dinge koordiniert werden. Wort und Saframent sind die Mittel, durch welche Gott mit uns Menschen handelt, nämlich die von Christo erworbene Vergebung der Sünden den Menschen darbietet und durch solche Darbietung in ihnen den Glauben hervorbringt und stärkt. Wort und Saframent sind, wie Luther zu reden pflegt, Gottes Werk an uns. Durch das Gebet hingegen handeln die gläubig gewordenen Menschen mit Gott. Das Gebet ist eine Betätigung des Glaubens der Christen. Wenn nun das Gebet als Gnadenmittel neben Wort und Saframent gestellt wird, so wird das Gebet leicht als eine Ergänzung der Gnade Gottes aufgefaßt, nämlich so, als ob Gott durch das Gebet erst völlig versöhnt und willig gemacht werde, den Menschen die Sünde zu vergeben. Es wird dem weitverbreiteten Irrtum Vorschub geleistet, als ob Gott nicht bereits durch Christum die Welt vollkommen mit

895) *Dogmatic Theology*, II, 561.

896) Die ausführlichen Zitate bei Günther, *Symbolik* I, S. 272.

897) *Handlexikon* III, 5.

898) Vgl. *Apologie* 204, 16. 17 und *Sollatz* Unterscheidung zwischen Gnadenmitteln im engeren und weiteren Sinn: *Media stricte dicta ex parte Dei δοτικά* seu salutem exhibentia sunt Verbum Dei et sacramenta; ex parte nostri medium ληπτικόν seu oblatam salutem apprehendens est fides merito Christi innixa. *Media salutis late dicta* sunt εἰσγωγικά sive executiva et in regnum gloriae introducentia, scil. mors, resurrectio mortuorum, extremum iudicium et consummatio seculi. (*Examen, De mediis salutis in genere, qu. 2.*)

Wort die Sünde vergeben. Sobald das Gebet die vollkommene Erwerbung der Gnade durch Christum und ihre Darbietung durch die Verheißung des Evangeliums ignoriert, gewinnt es die folgenden unchristlichen Eigenschaften: Es ist nicht mehr ein Gebet im Namen Jesu, sondern wider den Namen Jesu; es ist nicht eine Betätigung des Glaubens, sondern des Unglaubens dem Evangelium gegenüber; es wird eo ipso zu einem Werk, wodurch der Mensch Gottes Gnade erwerben zu können meint, und somit zu einem Greuel vor Gott. Je eifriger das Gebet unter Ignorierung der von Christo erworbenen vollen Gnade und ihrer Darbietung im Wort des Evangeliums sich gestaltet, desto größer ist der Greuel. Christus charakterisiert ein so beschaffenes Gebet in den Worten: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viel Worte machen.“⁸⁹⁹⁾ Chemnitz schreibt: „Die Augsburgerische Konfession tadelt entschieden (*serio improbat*) diejenigen, welche die Versöhnung mit Gott und die Vergebung der Sünden außerhalb des Dienstes des Wortes und der Sakramente entweder suchen oder zu suchen lehren.“⁹⁰⁰⁾ — Daß Calvinisten, wie Hodge, das Gebet neben Wort und Sakrament als Gnadenmittel nennen, geschieht nicht zufällig. Bei der Verwerfung der allgemeinen Gnade und bei der Annahme der unmittelbaren Gnadenmitteilung und Geisteswirkung können sie nicht auf die Gnadenzusage im objektiven Wort des Evangeliums verweisen, sondern müssen sie die von Gottes Gesetz getroffenen Sünder bei ihrem Fragen nach der Gnade, wie auf andere menschliche Tätigkeiten, so auch auf das Gebet verweisen, um durch diese Tätigkeiten innere Stimmungen und Gefühle hervorzurufen, die allenfalls, nämlich solange keine wirkliche Sündenerkenntnis vorhanden ist, für Merkmale der Gotteskindschaft gehalten werden können. Ebenso ist verständlich, wenn Synergisten, einerlei ob sie sich reformiert oder lutherisch oder sonstwie nennen, Neigung zeigen, das Gebet als Gnadenmittel zu bezeichnen oder zu verwenden, weil sie nach ihrer Lehrstellung meinen, daß die Zutwendung der göttlichen Gnade auch von menschlichem Tun, scil. von der persönlichen Selbstbestimmung, vom rechten Verhalten usw., abhängig sei. Bekannt ist, daß der Durchschnitt der Erweckungsprediger aus den reformierten Sekten die nach der Gnade fragenden Seelen anstatt auf Wort und Sakrament auf das Gebet um Gnade weisen. Lutherische Pietisten, selbst

899) Matth. 6, 7.

900) Examen, De poenitentia, p. 370.

factio vicaria und die Leugnung der Wahrheit, daß Wort und Sakrament die von Gott geordneten Mittel sind, durch die Gott die durch Christum bereits vorhandene Vergebung der Sünden sowohl darbietet, als auch den Glauben hervorruft und stärkt. — Wir sollten hier auch noch einige Worte über die moderne „Erlebnistheologie“ anfügen. Die „Erlebnistheologen“ wollen, wie die ganze Theologie, so auch das Gebet auf das „Erlebnis“ gründen. W. Herrmann sagt⁹⁰²⁾ ganz richtig, daß das rechte Gebet nicht ein „ins Ungewisse hinausdringender Notschrei“, sondern eine „wirkliche Anrede an Gott“ sein müsse. Er sagt weiterhin ganz richtig, daß der Mensch nur den Gott anreden könne, der sich ihm selbst offenbart habe. Aber nun steht in Frage, welcher Art die Offenbarung sein muß, die in dem Menschen tatsächlich die Zueversicht erzeugt, Gott um Vergebung der Sünden „anzureden“. Es genügt nicht, wie Herrmann meint, daß wir uns auf ein Erlebnis besinnen, durch das Gott wahrnehmbar in unser Leben eingriff und so sich uns als „gegenwärtig“ empfindlich darstellte. Die Offenbarung der Gegenwart Gottes hat schon jeder Mensch in seinem Innern, in der Natur und in der Geschichte.⁹⁰³⁾ Aber diese Offenbarung gibt dem Menschen so wenig den Mut, Gott um Vergebung der Sünden anzureden, daß sie ihm vielmehr Flucht vor Gott empfindlich nahelegt, weil der Mensch von seinem Schuldgefühl vor Gott bedrückt ist. Dieses Schuldgefühl aber weicht keinem menschlichen Tun, mag dies Tun in der „Spannung der eigenen geistigen Kraft“ oder in menschlich ersonnenen Gottesdiensten und Opfern bestehen. Zum Gebet um Erlass der Schuld reicht daher die Erinnerung an einen Eingriff in unser Leben nicht aus, sondern hier ist die Erinnerung an das große Ereignis im Leben Christi nötig, das die ganze Welt und deshalb auch jedes menschliche Individuum angeht, nämlich die Erinnerung an das Ereignis, daß Gott in Christo war und die Welt mit sich selber versöhnte, und daß Gott unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat, damit wir es glauben. Jede Anrede an Gott um Schuldverlass, die Christi satisfactio vicaria und die Gnadenmittel beiseiteschiebt, ist nicht ein Gebet im Sinne der fünften Bitte, sondern beruht auf Selbstbetrug. Kommt es zu wirklicher Sündenkenntnis, so wird der Selbstbetrug auch als solcher erkannt.

des Glaubens. Wehe dem, der darauf traut! Denn dies tun, heißt, sich einen falschen Christus machen, und den Christus, der am Kreuze gehangen hat und sich uns im Evangelio gibt, verwerfen.“

902) R.E. 3 VI, 386 ff. Vgl. desselben Autors „Verkehr der Christen mit Gott“.

903) Apost. 17, 24—28.

Menschen zu Gott besteht darin, daß der Mensch vom Gesetz, nämlich von der ihm angeborenen *opinio legis*, zum Evangelium bekehrt wird. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott (*De hominis iustificatione coram Deo*) wird nur dann richtig gelehrt, wenn an den *particulis exclusivis* festgehalten, das ist, alles sorgfältig ausgeschieden wird, was in das Gebiet des Gesetzes und der Werke des Gesetzes gehört. Auch bei der Lehre von der Heiligung und den guten Werken (*De sanctificatione et bonis operibus*) war herauszustellen, daß nicht das Gesetz, sondern nur das Evangelium Heiligung und gute Werke wirkt. Wenn wir daher im folgenden von „Gesetz und Evangelium“ noch unter einem besonderen Abschnitt handeln, so kann dies nur eine Zusammenstellung von früher Gesagtem sein. Diese Zusammenstellung ist aber in unserer Zeit sehr nötig und nützlich. Während die alten lutherischen Theologen sehr ausführlich *De lege et evangelio* oder *De discrimine legis et evangelii* handeln, so fehlt dies Kapitel in neueren Lehrdarstellungen entweder gänzlich, oder es wird doch nur mehr nebenbei erwähnt. Hierauf hat von neueren Theologen auch Frank aufmerksam gemacht. Er sagt:⁹⁰⁴⁾ „Nicht leicht ist eine Lehre in unserer evangelischen Kirche stetiger festgehalten, theoretisch bearbeitet und praktisch angewendet worden als die Lehre von Gesetz und Evangelium. Sie hing so wesentlich zusammen mit Luthers Lebensführung, mit der Grundlehre der evangelischen Kirche von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben, mit der Ausgestaltung des Bekenntnisses, welches im 5. Artikel der Konfordinformel das Ergebnis aus dem Lehrstreit mit Agricola und den späteren desfallsigen Kontroversen zog, daß man sich eine Kontinuität der *publica doctrina* ohne dieses Lehrstück nicht wohl denken kann. In dem Katechismusunterricht führt das Verhältnis zwischen dem ersten und zweiten Hauptstück immer aufs neue dahin, den Unterschied und den Zusammenhang von Gesetz und Evangelium einzuschärfen. Es ist für die Lage der Dinge in der Gegenwart charakteristisch, daß auch dieses Stück der evangelischen Paradosis als ungeeignet befunden und der rechten evangelischen Erkenntnis zuwiderlaufend bezeichnet wird. . . . Daß der Mensch an sich in einem gesetzlichen Verhältnis zu Gott stehe, mit der daraus folgenden Ordnung: Tue das, so wirst du leben; und daß nun den Übertretern dieses Gesetzes die Gnade und das Evangelium von Gott bestimmt sei, wird geleugnet. . . . Um deswillen

904) Dogmatische Studien. Erl. und Leipzig, 1892, S. 104 ff.

im Gegenteil denen, die Gottes Gesetz nicht gehalten haben, um Christi stellvertretender Genugtuung willen Gottes Gnade zusagt.⁹⁰⁶⁾

„Gesetz“ ist in der Schrift im eigentlichen Sinne gebraucht, wo gesagt wird, daß das Gesetz nicht auf den Glauben angelegt ist, sondern des Menschen vollkommenes Tun fordert,⁹⁰⁷⁾ über die Übertreter den Fluch ausspricht,⁹⁰⁸⁾ aller Welt den Mund stopft⁹⁰⁹⁾ und also Erkenntnis der Sünde vermittelt.⁹¹⁰⁾ „Evangelium“ ist in der Schrift im eigentlichen Sinne gebraucht, wo gesagt wird, daß das Evangelium nicht auf Werke, sondern auf den Glauben angelegt ist,⁹¹¹⁾ daher die Sünder nicht straft, sondern ihnen Gnade,⁹¹²⁾ Frieden,⁹¹³⁾ die Seligkeit⁹¹⁴⁾ zusagt.

Daneben wird das Wort „Gesetz“ auch in einem weiteren oder allgemeinen Sinne gebraucht, so daß es die göttliche Offenbarung überhaupt und dann speziell auch die göttliche Offenbarung κατ' ἐξοχήν, nämlich das Evangelium, bezeichnet. So Jes. 2, 3: „Von Zion wird das Gesetz (תּוֹרָה) ausgehen.“⁹¹⁵⁾ Auch das Wort „Evangelium“ wird zur Bezeichnung der ganzen christlichen Lehre gebraucht. Es geschieht dies aber in der Weise, daß das Ganze,

906) Die Definition der Konfordinformel: „Das Evangelium ist eigentlich eine solche Lehre, die da lehret, was der Mensch glauben soll, der das Gesetz nicht gehalten hat und durch dasselbige verdammt wird, nämlich daß Christus alle Sünde gebüßt und bezahlt und ihm ohne all sein Verdienst erlangt und erworben habe Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und das ewige Leben.“ (534, 5.) Luther: „Das Evangelium ist solche Lehre oder Wort Gottes, das nicht unsere Werke fordert noch gebeut uns, etwas zu tun, sondern heißt uns die angebotene Gnade von Vergebung der Sünden und ewiger Seligkeit schlecht annehmen und uns schenken lassen.“ (IX, 803.)

907) Gal. 3, 12.

908) Gal. 3, 10.

909) Röm. 3, 19.

910) Röm. 3, 20.

911) Röm. 1, 16. 17.

912) Apost. 20, 24.

913) Röm. 10, 15; Eph. 6, 15.

914) Eph. 1, 13.

915) Daß תּוֹרָה hier für Evangelium steht, kann nicht zweifelhaft sein, weil es das Wort Gottes bezeichnet, wodurch die Heiden in die christliche Kirche versammelt werden. Luther: Daß von Zion das Gesetz ausgeht, „ist die Ursache der Mehrung der Kirche und der Erweiterung des Reiches Christi, nämlich die Predigt des Evangeliums. Denn er verheißt hier ein neues Wort . . ., da er hinzusetzt: ‚von Zion‘, als wollte er sagen: Vorher habe ich das Gesetz auf dem Berge Sinai gegeben, nun will ich ein anderes geben auf dem Berge Zion, welches nicht eine Lehre der Werke sein wird, sondern des Glaubens, nicht der Gesetze, sondern der Gnade, nicht das da anklagt, sondern die Vergebung der Sünden mitteilt“, conferens remissionem peccatorum. (St. L. VI, 35; Grl., lat., XXII, 42 sq.)

welches in der Kirche und von der Kirche zu lehren ist, nach dem vorzüglichsten Teil benannt wird. Denominatio fit a parte potiori.⁹¹⁶⁾ So heißt es Mark. 1, 1 von dem Markusevangelium, daß auch die Bußpredigt des Täufers enthält (V. 4 ff.): „Dies ist der Anfang des Evangeliums von Jesu Christo“, ἀρχὴ τοῦ εὐ-αγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Auf den Gebrauch des Wortes „Evangelium“ im weiteren und im eigentlichen oder engeren Sinne weist auch die Konkordienformel hin. Es war ein Streit über die Frage entstanden, ob das Evangelium auch eine Buß- und Strafpredigt genannt werden könne, insonderheit, ob vom Evangelium gesagt werden könne, daß es die Sünde des Unglaubens strafe. Die Konkordienformel beantwortet die Frage mit Ja, wenn das Wort Evangelium im weiteren Sinne (late), mit Nein, wenn es im eigentlichen Sinne (proprie) gebraucht wird. Die Konkordienformel sagt:⁹¹⁷⁾ „Da wir nun diesen Zwiespalt“ (ob das Evangelium eine Predigt der Buße zu nennen sei) „recht bedenken, so ist solcher [Zwiespalt] vornehmlich daher verursacht worden, daß das Wörtlein ‚Evangelium‘ nicht in einerlei und gleichem Verstand allerwegen, sondern auf zweierlei Weise in heiliger göttlicher Schrift wie auch von den alten und neuen Kirchenlehrern gebraucht und verstanden worden. Denn einmals (uno modo) wird es gebraucht, daß dadurch verstanden wird die ganze Lehre Christi, unsers Herrn, die er auf Erden in seinem Predigtamt geführt und im Neuen Testament zu führen befohlen hat und also damit die Erklärung des Gesetzes und Verkündigung der Schuld und Gnade begriffen hat, wie Mark. 1 geschrieben steht: ‚Das ist der Anfang des Evangelii von Jesu Christo, dem Sohne Gottes.‘ Und bald darauf werden die summarischen Hauptstücke gesetzt: Buße und Vergebung der Sünden.“ Dies ist die Beschreibung des Wortes „Evangelium“, „wenn es in weitläufigem Verstand und außerhalb des eigentlichen Unterschiedes des Gesetzes und Evangelii gebraucht wird“. In diesem „weitläufigen Verstand“ kann das Evangelium eine Predigt der Buße genannt werden. „Danach wird das Wort ‚Evangelium‘ in einem andern, nämlich in

916) L. u. W. 1887, S. 318. Ebenso Gerhard, Locus de cr., § 6: Monendum haud incommode synecdochen statui in illis pronuntiatis [wie Mark. 16, 15], quae totum docendi ministerium evangelii appellatione exprimunt, ut ex parte digniori et potiori totum intelligatur.

917) 633, 3 ff.

seinem eigentlichen Verstand gebraucht, da es nicht die Predigt von der Buße, sondern allein die Predigt von der Gnade Gottes begreift, wie gleich hernach folgt Mark. 1, 15, da Christus sagt: „Tut Buße und glaubet dem Evangelio.“⁹¹⁸⁾

2. Gesetz und Evangelium in ihrem Nebeneinander, oder was Gesetz und Evangelium gemeinsam ist.

Gesetz und Evangelium sind erstlich beide Gottes Wort. Die Gesetzesworte: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen“ und: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst“ nebst dem Verdammungsurteil: „Verflucht sei jedermann, der nicht bleibt in alle dem, das geschrieben steht im Buch des Gesetzes, daß er's tue!“ — diese Gesetzesworte sind ebensowohl Gottes Wort und Wille als das Wort des Evangeliums, womit Paulus und Silas den Kerkermeister zu Philippi von der Verzweiflung erretteten: „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du und dein Haus selig.“ Ferner: Beide, Gesetz und Evangelium, gehen alle Menschen an. Wie das Wort des Gesetzes: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ den König wie den Bettler, den Kulturmenschen wie den Wilden verpflichtet, so gibt es auch keinen Menschen in der Welt, den nicht das Wort des Evangeliums anginge, das alle Menschen von Sündenschuld und Verdammnis lospricht. Endlich: Beide, Gesetz und Evangelium, sind in der Kirche und von der Kirche bis an den jüngsten Tag nebeneinander zu lehren.⁹¹⁹⁾ Daß dies gerade auch vom Gesetz gilt, ist gegen den

918) Quenstedt macht II, 1027 die Bemerkung: In Scripturis evangelio quidem assignatur saepius nomen legis, nunquam vero legi tribuitur appellatio evangelii. — Baier sagt III, 342 über den verschiedenen Gebrauch der Worte Gesetz und Evangelium: Aliquando latius accipiuntur voces, ita ut *lex* sub suo conceptu evangelium et hoc illam quodammodo complectatur, v. g. quando *lex* sumitur pro tota Scriptura, Ps. 1, 2, aut specialius pro Scriptura Veteris Testamenti, Ioh. 15, 25; 1 Cor. 14, 21, denique peculiariter pro scriptis Mosaicis, Luc. 24, 44. Evangelium quoque interdum latius accipitur pro tota doctrina Novi Testamenti a Christo et apostolis tradita, Marc. 1, 14; 16, 15; Luc. 9, 6. Hic autem accipiuntur vocabula legis et evangelii, quatenus sibi adaequate contradistinguuntur. Gerhard über verschiedene Bedeutung der Worte Gesetz und Evangelium: L. de lege, § 3; L. de evang., § 6.

919) So lehrt Paulus im Römerbrief beides nebeneinander, zuerst sehr ausführlich Gesetz (Kap. 1, 18—3, 20) und dann sehr ausführlich Evangelium (Kap. 3, 21 ff.). Die Konkordienformel erinnert noch (638, 23): „Diese zwei Predigten sind von Anfang der Welt her in der Kirche Gottes nebeneinander je und mit gebührendem Unterschied getrieben worden.“

welches in der Kirche und von der Kirche zu lehren ist, nach dem vorzüglichsten Teil benannt wird. *Denominatio fit a parte potiori.*⁹¹⁶⁾ So heißt es Mark. 1, 1 von dem Markusevangelium, das auch die Bußpredigt des Täuflers enthält (B. 4 ff.): „Dies ist der Anfang des Evangeliums von Jesu Christo“, ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Auf den Gebrauch des Wortes „Evangelium“ im weiteren und im eigentlichen oder engeren Sinne weist auch die Konfordinformel hin. Es war ein Streit über die Frage entstanden, ob das Evangelium auch eine Buß- und Strafpredigt genannt werden könne, insonderheit, ob vom Evangelium gesagt werden könne, daß es die Sünde des Unglaubens strafe. Die Konfordinformel beantwortet die Frage mit Ja, wenn das Wort Evangelium im weiteren Sinne (late), mit Nein, wenn es im eigentlichen Sinne (proprie) gebraucht wird. Die Konfordinformel sagt:⁹¹⁷⁾ „Da wir nun diesen Zwiespalt“ (ob das Evangelium eine Predigt der Buße zu nennen sei) „recht bedenken, so ist solcher [Zwiespalt] vornehmlich daher verursacht worden, daß das Wörtlein ‚Evangelium‘ nicht in einerlei und gleichem Verstand allertwegen, sondern auf zweierlei Weise in heiliger göttlicher Schrift wie auch von den alten und neuen Kirchenlehrern gebraucht und verstanden worden. Denn einmals (uno modo) wird es gebraucht, daß dadurch verstanden wird die ganze Lehre Christi, unsers Herrn, die er auf Erden in seinem Predigtamt geführt und im Neuen Testament zu führen befohlen hat und also damit die Erklärung des Gesetzes und Verkündigung der Guld und Gnade begriffen hat, wie Mark. 1 geschrieben steht: ‚Das ist der Anfang des Evangelii von Jesu Christo, dem Sohne Gottes.‘ Und bald darauf werden die summarischen Hauptstücke gesetzt: Buße und Vergebung der Sünden.“ Dies ist die Beschreibung des Wortes „Evangelium“, „wenn es in weitläufigem Verstand und außerhalb des eigentlichen Unterschiedes des Gesetzes und Evangelii gebraucht wird“. In diesem „weitläufigen Verstand“ kann das Evangelium eine Predigt der Buße genannt werden. „Danach wird das Wort ‚Evangelium‘ in einem andern, nämlich in

916) Q. u. W. 1887, S. 318. Ebenso Gerhard, *Locus de cr.*, § 6: *Monendum haud incommode synecdochen statui in illis pronuntiatis [wie Mark. 16, 15], quae totum docendi ministerium evangelii appellatione exprimunt, ut ex parte digniori et potiori totum intelligatur.*

917) 633, 3 ff.

Man kann nicht behaupten, daß sich irgend etwas — sei es vom theologischen, sei es vom natürlich-vernünftigen Standpunkt aus — zugunsten der Position Agricolas und seiner Anhänger sagen läßt. Sie wollten nicht das Gesetz in der christlichen Kirche gelehrt haben. Aber was sie abtun wollten, behielten sie unter einem andern Namen bei. Sie schoben das Gesetz in das Evangelium hinein. Nur lehrten sie dabei — wie Luther es derb ausdrückt — dem Apostel Paulus den Hals um und setzten das Vorderste zuhinterst. Sie machten den Zorn Gottes zu einem Appendix des Evangeliums. Luther beschreibt den logischen und theologischen Unverstand der Antinomer ganz genau, wenn er sagt:⁹²²⁾ „Sie wollen das Gesetz wegtun und lehren doch den Zorn, welches allein das Gesetz tun muß. Also tun sie nichts mehr, denn werfen diese armen Buchstaben ‚Gesetz‘ weg, bestätigen aber den Zorn Gottes, der durch diese Buchstaben gedeutet und verstanden wird, ohne daß sie St. Paulus den Hals umkehren und das Vorderste zuhinterst setzen wollen.“ „Sie haben ihnen erdichtet einen neuen Methodum, daß man solle zuerst die Gnade predigen, danach Offenbarung des Zorns, auf daß man das Wort ‚Gesetz‘ ja nicht hören noch reden dürfe. Das ist ein fein Ragenstühlchen, gefällt ihnen trefflich wohl und meinen, sie wollen die ganze Schrift hinein- und herausziehen und damit lux mundi werden. Solches muß St. Paulus geben Röm. 1. Sehen aber nicht, wie St. Paulus gerade widersinnig“ [das Gegenteil] „lehrt, fängt an und zeigt erstlich den Zorn Gottes vom Himmel und macht alle Welt zu Sündern und schuldig vor Gott; danach, so sie zu Sündern worden sind, lehrt er sie, wie man Gnade erlange und gerecht werde, wie die drei ersten Kapitel gewaltiglich und klärlich weisen. Und ist auch das eine sonderliche Blindheit und Narrheit, daß sie meinen, Offenbarung des Zorns sei etwas anderes als das Gesetz, das doch nicht möglich ist; denn Offenbarung des Zorns ist das Gesetz, wo es erkannt und gefühlt wird, wie Paulus sagt: Lex iram operatur. Haben sie es nun nicht fein getroffen, daß sie das Gesetz wegtun und lehren's doch, wenn sie des Zorns Offenbarung lehren? Nehren aber den Schuh um und lehren uns das Gesetz nach dem Evangelio und den Zorn nach der Gnade.“ Ebenso unverständlich ist das Argument Agricolas, daß das Gesetz deshalb nicht zu lehren sei, weil es nicht die Rechter-

922) Wider die Antinomer, XX, 1618 f.

tigung vermitteln.⁹²³⁾ Das Argument ist umzukehren und zu sagen: Weil das Gesetz nicht die Rechtfertigung vermittelt, sondern die Verdammnis lehrt, so ist es vor dem Evangelium zu predigen, damit durch das Evangelium die vom Gesetz verkündigte Verdammnis aufgehoben werde. Die Rechtfertigung hat die Verurteilung durch das Gesetz zur Voraussetzung. Luther hielt daher Agricola entgegen: „Ist das nicht Blindheit über Blindheit, daß er nicht will ohne und vor dem Evangelio das Gesetz predigen? Sind doch das impossibilia. Wie ist's doch möglich, von Vergebung der Sünden predigen, wo nicht zuvor Sünden da sind? Wie soll man das Leben verkündigen, da nicht zuvor der Tod ist?“ „Denn Gnade soll kriegen und siegen in uns wider das Gesetz und Sünde, daß wir nicht verzweifeln.“⁹²⁴⁾ Luther geht daher nicht zu weit, wenn er sagt, daß Agricola mit seinem Kampf gegen die Predigt des Gesetzes konsequenterweise auch das Evangelium, Christum als Erfüller des Gesetzes und damit das ganze Christentum aufhebe. Ferner: Agricola will die Reue oder Buße nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Evangelium gelehrt haben, weil nur aus dem Evangelium eine Reue oder Buße aus Liebe zu Gott kommen könne, was freilich richtig ist. Wenn er nun aber von der aus Liebe zu Gott hervorgegangenen Reue sagt: das ist „der neuen Geburt erste Staffel, das rechte Sauchen und Anblasen des Heiligen Geistes. Danach gewinnet es ein herzlich Vertrauen zu Gotte, er werde ihm seine Torheit zugute halten“:⁹²⁵⁾ so gründet er damit das Vertrauen zu Gott oder den Glauben an die Vergebung der Sünden auf die aus Liebe zu Gott hervorgegangene Reue, also auf die Erneuerung und Heiligung. Mit seinem neuen „Methodus“ rettet er nicht die Lehre von der Rechtfertigung, sondern biegt er in römische Bahnen ein. Nimmt man hinzu, daß Agricola bei seiner logischen und theologischen Unklarheit sich als Retter der Reinheit der christlichen Lehre darstellte⁹²⁶⁾ und die Lehre der Wittenberger und insonderheit Luthers als irrig

923) Positiones inter fratres sparsae 6—9. St. L. XX, 1625.

924) St. L. XX, 1659. 1656.

925) Kurze Summarien, S. 304; bei Schmid-Haud, S. 361. Die „Kurzen Summarien“ Agricolas erschienen 1537, wurden aber, weil ohne Zensur herausgegeben, unterdrückt. G. Blitt, RG.2 I. 452.

926) Positiones etc., 13: „Auf daß die christliche Lehre rein erhalten werde, muß man denen Widerstand tun, welche lehren, das Evangelium solle allein denen gepredigt werden, deren Herzen zuvor erschreckt und zerschlagen sind durch das Gesetz.“

verwarf, so versteht man, daß Luther gegen Agricola eine zum Teil sehr scharfe Sprache führte und dessen Auftreten zu den „Sturmwinden“ zählte, durch die der Teufel je und je das aufgegangene Licht des Evangeliums auszulöschen suchte.⁹²⁷⁾ Mehr Einzelheiten des Antinomismus sind in der folgenden Darlegung berücksichtigt.

3. Gesetz und Evangelium in ihrem Widersinander oder als Gegensätze.

Es bedarf keiner Entschuldigung Luthers, viel weniger ist zu sagen, daß Luther mißverständlich geredet habe,⁹²⁸⁾ wenn er Gesetz und Evangelium als vollkommene Gegensätze beschreibt. Luther redet an diesem Punkte allerdings sehr entschieden. Er sagt vom Gesetz und Evangelium, daß sie „untereinander aufs meiste geschieden und mehr als Gegensätze voneinander getrennt sind“ (*inter se longissime distincta et plus quam contradictoria separata sunt*).⁹²⁹⁾ Aber Luther hat vollkommen recht, Gesetz und Evangelium sind ihrem Inhalte nach wirklich vollkommene Gegensätze; sie verhalten sich wie Ja und Nein zueinander. Während das Gesetz vom Menschen völlige Übereinstimmung mit den Geboten fordert, die es für die Beschaffenheit und das Tun des Menschen aufstellt, und allen Delinquenten Gottes Zorn verkündigt, stellt das Evangelium an den Menschen keinerlei sittliche Forderungen und straft daher auch keine Übertretungen — auch nicht die Sünde des Unglaubens⁹³⁰⁾ —, sondern sagt vielmehr allen Übertretern und vom Gesetz Verurteilten ohne alle gute Qualität und Werke ihrerseits Gottes Gnade um Christi willen zu. Es ist durchaus festzu-

927) Wider die Antinomer, XX, 1619—1623. — Eine kurze Biographie Agricolas und eine treffende Beschreibung seines Charakters findet sich in *NE.* 2 I, 214 von Gustav Plitt. Dort ist auch auf das eigentliche Motiv seines Auftretens gegen Melanchthon hingewiesen. Agricola „war ein begabter und nicht ungeschickter Mann. . . . Aber alles Gute verdarb seine maßlose Eitelkeit. Luther, der ihn genau kannte, schrieb am 6. Dezember 1540: Si velis scire, quidnam ipsa vanitas sit, nulla certiore imagine cognosces quam Isalebii. Dieser Charakterfehler machte ihn zum Kirchendiener untauglich. Agricola gehört zu denjenigen Gehilfen der Reformatoren, die mehr geschadet als genützt haben“. Der von Plitt erwähnte Brief ist an Jakob Stratner, Hofprediger in Berlin, gerichtet und findet sich bei de Wette V, 319 f.; in der St. L. Ausg. XXI b, 2535 ff.

928) Gegen Thomafius, Das Bekenntnis der ev.-luth. K. in der Konsequenz j. Prinzips, S. 47 f. Ebenso in Dogmengeschichte² II, 425.

929) Ad Gal. Erl. II, 105; St. L. IX, 447.

930) Das Evangelium fordert freilich *G l a u b e n*, straft aber nicht den *U n g l a u b e n*. Über diesen Punkt mehr am Schluß dieses Abschnitts.

und die Verheißungen des Gesetzes *bedingte* (promissiones conditionales) und die des Evangeliums reine *Gnadenverheißungen* (promissiones gratuitae) genannt. Wir müssen, was einige Antinomer bestritten,⁹³⁶⁾ auf Grund der Schrift freilich auch von Verheißungen des Gesetzes reden, weil das Gesetz denen, die es wirklich halten, das Leben zusagt. Gal. 3, 12: „Der Mensch, der es tut, wird dadurch leben“, *ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς*. Vergleicht man aber die Verheißungen des Gesetzes mit denen des Evangeliums in bezug auf ihre Beschaffenheit, so sind sie völlige *Gegensätze*. Die Schrift ist sehr beflissen einzuschärfen, daß das Gesetz nur den Menschen das Leben verheißt, die das Gesetz tatsächlich und in allen Stücken gehalten haben, wie schon aus den eben angeführten Schriftworten hervorgeht. Sodann ist zur Charakterisierung der Verheißungen des Gesetzes daran zu erinnern, mit welchem Nachdruck Christus solche, die auf dem Wege des Gesetzes das ewige Leben ererben wollten, auf das *Tun* des Gesetzes hinweist: „Tue das, so wirst du leben.“⁹³⁷⁾ Achten wir andererseits darauf, wie die Verheißungen des Evangeliums in der Schrift beschrieben werden, so gewinnen wir den Eindruck, als ob die Schrift sich nicht genug tun könnte in Bezeugung der Tatsache, daß das Evangelium den Menschen Gerechtigkeit und Leben zusagt, die das Gesetz nicht gehalten haben. Sie häuft die *particulae exclusivae*: „ohne Gesetz“, „ohne des Gesetzes Werke“, „nicht aus den Werken“, „nicht aus den Werken des Gesetzes“.⁹³⁸⁾ Noch anders ausgedrückt, verhalten sich die Verheißungen des Gesetzes und die Verheißungen des Evangeliums so zueinander: Das Gesetz spricht den Menschen gerecht, der in sich gerecht ist; das Evangelium hingegen spricht den Menschen gerecht, der in sich gottlos ist. Ausdrücklich sagt die Schrift, daß der Glaube an das Evangelium der Glaube ist, welcher an den Gott glaubt, der den Gottlosen (*τὸν ἀσεβῆ*) gerecht spricht.⁹³⁹⁾ — Auch hier muß der Vollständigkeit wegen wieder daran erinnert werden, daß das Wort „Bedingung“ mehrdeutig ist. Man kann den Ausdruck „bedingte Verheißung“ zur Beschreibung der Verheißungen des Evangeliums nicht verbieten, weil auch die evangelischen Verheißungen in Sätzen zum Ausdruck kommen, die der grammatischen Form nach Bedin-

936) Andreas Boach von Erfurt und Anton Otto von Nordhausen vertraten den Satz, das Gesetz habe überhaupt keine Verheißung der Seligkeit. Schlüsselburg, Catalogus IV. 276. Schmid-Haude, S. 363.

937) Lut. 10, 28.

938) Röm. 3, 21. 28; Eph. 2, 9; Gal. 2, 16.

939) Röm. 4, 5.

Menschen die Erkenntnis seiner Sünde und Verdammungswürdigkeit zu wirken. Sobald dieser Zweck erreicht ist, das ist, sobald der Mensch zerشلagenen Herzens fragt: „Was muß ich tun, daß ich selig werde?“ dann ist des Gesetzes zu schweigen. Es ist nicht eine kirchliche, sondern eine göttliche Ordnung, daß den erschrockenen Herzen nicht das Gesetz, sondern nur das Evangelium gepredigt werde, das den Sündern, wie sie sind („Just as I am“), Vergebung der Sünden und die Seligkeit ohne Gesetz und Werke um Christi willen zusagt. In den Katechismen ist dies etwa so ausgedrückt: „Das Gesetz ist den sicheren, das Evangelium den armen Sündern zu predigen.“ In den Schriftworten Röm. 10, 4: „Christus ist des Gesetzes Ende; wer an den glaubt, der ist gerecht“ ist das Gebiet des Gesetzes gegen das Gebiet des Evangeliums genau abgegrenzt, und die Alleinberechtigung des Evangeliums auf dem Territorium der zerشلagenen und gedemütigten Herzen ist in der Zweckbestimmung des Evangeliums ausgesprochen: „zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu verbinden die zerbrochenen Herzen“.⁹⁴³⁾ Diese Grenzregulierung zwischen Gesetz und Evangelium steht fest aus der Schrift Alten und Neuen Testaments, insonderheit auch aus der Praxis Christi und der Apostel.⁹⁴⁴⁾ Luther:⁹⁴⁵⁾ „Das Gesetz hat sein Ziel, wie weit es gehen und was es ausrichten soll, nämlich bis auf Christum, die Unbußfertigen schrecken mit Gottes Zorn und Ungnade. Desgleichen hat das Evangelium auch sein sonderlich Amt und Werk, Vergebung der Sünden den betrübten Gewissen zu predigen. . . . Wo nun das Gewissen recht getroffen wird, daß es die Sünde recht fühlt, in Todesnöten steht, mit Krieg, Pestilenz, Armut, Schande und dergleichen Unglück beladen wird und als das Gesetz spricht: Du bist des Todes und verdammt, dies und das fordere ich von dir, das hast du nicht getan noch vermocht zu tun — wo das Gesetz, sage ich, also hereinschlägt und schreckt den Menschen mit Todes- und Höllenangst und Verzweiflung, da ist es denn hohe Zeit, Gesetz und Evangelium voneinander zu scheiden wissen und jedes an seinen Ort zu weisen. Hier scheide, wer scheiden kann; denn hier ist Scheidens Zeit und Not. Hierher gehört, das St. Paulus sagt: „Ehe denn der Glaube kam, wurden

943) Jes. 61, 1; Lut. 4, 18.

944) Nathan und David, 2 Sam. 12, 13. Christus und die Sünderin, Lut. 7, 48. Petrus am Pfingsttage, Apost. 2, 37—39. Paulus und Silas und der Kerkermeister von Philippi, Apost. 16, 27—31. Die Gemeinde zu Korinth und der Blutschänder, 1 Kor. 5, 1—5; 2 Kor. 2, 6—8.

945) Predigt über Gal. 3, 23. 24, „Vom Unterschied zwischen dem Gesetz und Evangelio“. St. L. IX, 798 ff.

der weisesten und bürgerlich besten Menschen gekommen. Das Evangelium ist lediglich durch Gottes Offenbarung im Wort unter den Menschen bekannt geworden. Auch auf diesen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich ihrer Erkenntnisquellen macht die Schrift sehr angelegentlich aufmerksam. Sie sagt Röm. 2, 14. 15 vom Gesetz, daß die Heiden, die das geschriebene Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz sind, weil des Gesetzes Werk, das ist, das vom Gesetz Gebotene, in ihren Herzen geschrieben steht. Vom Evangelium hingegen heißt es 1 Kor. 2, 7 ff.: „Nicht eine Weisheit dieser Welt, auch nicht der Obersten dieser Welt, welche vergehen, sondern wir reden von der heimlichen, verborgenen Weisheit Gottes (*σοφίαν θεοῦ ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην*), welche Gott verordnet hat vor der Welt zu unserer Herrlichkeit, welche keiner von den Obersten dieser Welt erkannt hat; denn wo sie die erkannt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt, sondern, wie geschrieben steht: Das (α) kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist (*ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*), das Gott bereitet hat, denen, die ihn lieben. Uns aber hat es Gott offenbart durch seinen Geist.“⁹⁴⁷⁾ Deshalb bieten auch alle heidnischen Religionen, weil sie sämtlich Gesetzesreligionen sind, nicht die geringste Ähnlichkeit mit der christlichen Religion dar. Es ist freilich bei den meisten neueren Vertretern der vergleichenden Religionsforschung Sitte geworden, eine Ähnlichkeit, ja wesentliche Gleichheit zwischen den heidnischen Religionen und der christlichen zu konstatieren.⁹⁴⁸⁾ Zu diesem Resultat kommen sie in der Weise, daß sie das Evangelium von Christo, dem Gekreuzigten, als unwesentlich von der christlichen Religion ausscheiden. So z. B. Pfeiderer⁹⁴⁹⁾ und Franke B. Zebons.⁹⁵⁰⁾ Die Verschiedenheit zwischen Gesetz und Evangelium, auf ihre Erkenntnisquellen gesehen, gestaltet sich tatsächlich auch zu einem Gegensatz, insofern der natürliche Mensch die ihm angeborene Gesetzesreligion gegen das Evangelium geltend macht. Er hält das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo für ein Ärgernis und eine Torheit,⁹⁵¹⁾ bis die ihm im Herzen stehende „*opinio legis*“ durch das Evangelium überwunden wird.⁹⁵²⁾

947) Es wurde schon öfter daran erinnert, daß nach dem Kontext diese Worte sich nicht auf die ewige Seligkeit, sondern auf das Evangelium beziehen.

948) Ganz anders aber Max Müller-Oxford; siehe II, 2, Anm. 8.

949) Religion und Religionen. 1906, S. 215 ff.

950) *An Introduction to the Study of Comparative Religion*. 1908, p. 69.

951) 1 Kor. 1, 23; 2, 14.

952) Apol. 134, 144.

in den Gläubigen neben dem Glauben stets noch viel Unglaube findet, der ihnen wahrlich schwer auf das Gewissen fällt. Wohin also sollten wir fliehen mit der Schuld des Unglaubens, die wir täglich bekennen müssen, wenn auch das Evangelium die Sünde des Unglaubens strafe, anstatt sie zu vergeben? Noch mehr: Würde das Evangelium den Unglauben strafen, so könnte überhaupt kein Mensch zum Glauben an das Evangelium kommen, das ist, ein Christ werden, weil jeder Mensch ungläubig ist, ehe er zum Glauben kommt. Daher werden wir der Konfordinformel zustimmen müssen, wenn sie sagt: „Demnach verwerfen wir und halten es für unrecht und schädlich, wenn gelehrt wird, daß das Evangelium eigentlich (proprie) eine Buß- oder Strafpredigt und nicht allein eine Gnadenpredigt sei, dadurch das Evangelium wieder zu einer Gesetzlehre gemacht, das Verdienst Christi und Heilige Schrift verdunkelt, die Christen des Trostes beraubt und dem Papsttum die Tür wiederum aufgetan wird.“^{952 c)} — Und nun der andere Punkt, wie das Gesetz dazu kommt, den Unglauben gegen das Evangelium zu strafen, da das Gesetz, an sich oder für sich genommen, nichts von Evangelium und Glaube weiß. Hier haben wir uns daran zu erinnern, daß Gesetz und Evangelium nicht als Abstrakta in der Luft schweben, sondern beide Gottes Wort an die Menschen sind. Das Gesetz ist *Deus propter peccata damnans*, und das Evangelium ist *Deus propter Christum absolvens sive iustificans*. Warum sollte Gott nun nicht auch die Verachtung seiner Gnade, das ist, den Unglauben, seiner Strafbetätigung als *Deus propter peccata damnans* unterwerfen? Die Konfordinformel drückt die Sachlage so aus:^{952 d)} „Also (hac ratione) straft das Gesetz den Unglauben, wenn man Gottes Wort nicht glaubt. Weil nun das Evangelium, welches allein eigentlich lehrt und befiehlt an Christum glauben, Gottes Wort ist, so straft der Heilige Geist durch das Amt des Gesetzes auch den Unglauben, daß sie nicht an Christum glauben, welches Evangelium doch allein eigentlich lehrt von dem seligmachenden Glauben an Christum.“ Wir wissen sehr wohl, daß hiermit nicht erklärt ist, wie in Gott zugleich Gesetz und Evangelium sein können. Es hängt dies damit zusammen, daß der diesseitigen Gotteserkenntnis, das ist, der Gotteserkenntnis in diesem Leben, das Merkmal anhaftet: *ἀπο γινώσκω ἐκ μέρους*, „jetzt erkenne ich's stückweise“.^{952 e)} — Daß das Evangelium eine Buß- und Strafpredigt sei, hat man auch durch einen Hinweis auf das

952 c) Konfordinf., S. 535, 11; 639, 27.

952 d) S. 637, 19.

952 e) 1 Kor. 13, 12.

keine mathematische Verbindung geben, die dieser gleichförmig.⁹⁵³⁾ Diese enge Verbindung findet sich schon beim Christwerden oder in der Bekehrung. Die Bekehrung geschieht freilich in dem Augenblick, in welchem der Glaube an das Evangelium im Herzen aufleuchtet.⁹⁵⁴⁾ Aber die im Evangelium dargebotene Vergebung der Sünden nimmt nur der Mensch durch den Glauben an, der durch das Gesetz zur Erkenntnis seiner Verdammungswürdigkeit gekommen ist. Wer daher das Gesetz nicht predigen wollte, würde auch das Evangelium oder Christum in seinem Erlöserswerk nicht zur Wirkung kommen lassen. Dies ist es, was Luther bei der Bekämpfung des Antinomismus so gründlich und in mannigfachen Wendungen ausführte. Auch objektiv oder dem Inhalte nach beziehen sich Gesetz und Evangelium in der Weise aufeinander, daß das Evangelium gerade das darbietet und schenkt, was das Gesetz fordert. Das Evangelium sagt, wie allgemein zugegeben wird, von Christi Erlösungswerk. Christi Erlösungswerk aber besteht darin, daß Christus an Stelle der Menschen mit seinem vollkommenen Gehorsam das den Menschen gegebene Gesetz erfüllt⁹⁵⁵⁾ und die Strafe für die Übertretung desselben getragen hat.⁹⁵⁶⁾ Darum sagt Luther mit Recht, daß die Antinomer mit ihrer Forderung, die Predigt des Gesetzes aus der Kirche zu verbannen, soviel an ihnen ist, der Kirche auch das Evangelium und Christum nehmen. Luther schreibt: „Wenn das Gesetz weggenommen wird, weiß niemand, was Christus ist, oder was er getan hat, da er das Gesetz für uns erfüllte.“ Ferner: „Was behältst du von Christo, wenn das Gesetz, welches er erfüllt hat, aufgehoben ist, und du nicht weißt, was er erfüllt habe?“⁹⁵⁷⁾ Ferner: „Wo will man lernen, was Christus ist, was er getan hat für uns, wo wir nicht wissen sollen, was das Gesetz sei, welches er für uns erfüllt hat, oder was Sünde sei, dafür er genuggetan hat?“⁹⁵⁸⁾ Und sehen wir auf die Beziehung, in der im Herzen des Menschen die Wirkungen des Gesetzes und des Evangeliums zueinander stehen, so haben wir die Sachlage, daß das Evangelium mit seinem Rechtfertigungsurteil das Gesetz mit seinem Verdammungsurteil überwinden oder „verschlingen“ muß. „Denn Gnade“ (die das Evan-

953) Ad Gal. Erl. (lat.) II, 113; St. L. IX, 454.

954) Apost. 11, 21; Kol. 2, 12 usw.

955) Gal. 4, 4. 5; Matth. 5, 17.

956) Gal. 3, 13; Jes. 53, 4—6.

957) Fünfte Disput., Sätze 61. 67. XX, 1646.

958) Wider die Antinomer, XX, 1616. Zweite Disputation wider die Antinomer, XX, 1634, Sätze 25. 26.

himmlische Gestirne seinen ordentlichen Lauf ohne Vermahnung, ohne Anhalten, Treiben, Zwang oder Nötigung, für sich selbst unbehindert hat".⁹⁶⁴⁾ Aber der Christ, wie er in concreto in diesem Leben existiert, ist nicht ganz neuer Mensch, sondern trägt auch noch den alten an sich. Und in dieser Beziehung, nach dem alten Menschen, bedarf der Christ des Gesetzes nach sämtlichen usus, die das Gesetz hat, einerlei wie man diese usus einteilt oder benennt.⁹⁶⁵⁾ Deshalb ist es kein Widerspruch, wenn Paulus einerseits sagt, daß den Christen kein Gesetz gegeben sei, andererseits — woran Luther erinnert⁹⁶⁶⁾ — schon in demselben Kapitel (R. 18) mit Geboten einsetzt: „Dies Gebot befehle ich dir“ usw. Ein Widerspruch ist dies deshalb nicht, weil der Christ einmal nach dem neuen Menschen und dann wieder nach dem noch in ihm vorhandenen alten Menschen in Betracht kommt. Luther fragt: „Sind denn Paulus und Timotheus oder die Christen nicht fromm? Oder was darf Paulus sagen: ‚Den Gerechten ist kein Gesetz gegeben‘ und fährt zu und gibt es ihm selbst?“ Luther antwortet darauf: „Nach dem Geist ist der Gläubige gerecht, ohne alle Sünde, darf gar keines Gesetzes; nach dem Fleisch hat er noch Sünde. . . . Da hängt ihm noch allerlei Unflat an und böse Lust, Sorge für Nahrung, Furcht des Todes, Geiz, Born, Haß; der Dreck bleibt immer neben dem Glauben, daß er sich damit schlage und aussege. Weil nun solches noch da ist, rechnet uns die Schrift in dem Stücke gleich den Ungerechten und Sündern, daß wir ebensoviel nach dem Fleisch Gesetz haben müssen

964) A. a. O., 641, 6; 643, 17. Luther IX, 879.

965) N i k s c h = S t e p h a n, Dogmatik, S. 509: „Der Lehre der Konfessionsformel gemäß behaupten auch die alten Dogmatiker teils einen dreifachen, teils sogar einen vierfachen usus des Gesetzes: 1. einen usus politicus seu civilis, 2. einen usus elencticus, 3. einen usus paedagogicus, 4. einen usus didacticus oder normaticus. Zuweilen werden aber Nr. 2 und 3 zusammengefaßt. Wo sie unterschieden werden, ist das charakteristische Merkmal des usus elencticus: peccati manifestatio et redargutio, das Merkmal des usus paedagogicus der compulsus indirectus ad Christum nach Gal. 3, 23 f.“ Man braucht weder vor der Dreiteilung noch vor der Vierteilung zu erschrecken, solange die dadurch hervorgehobenen Gedanken der Schrift entsprechen, was wirklich der Fall ist. Wenn der usus paedagogicus noch wieder von dem usus elencticus unterschieden wird, so hat dies darin eine Berechtigung, daß das Gesetz nicht an sich zu Christo führt, sondern nur dann, wenn Christus es in seine Hand nimmt. An sich führt das Gesetz nur zur Verzweiflung. Der Heilige Geist muß die rechte, von Gott beabsichtigte Verbindung zwischen Gesetz und Evangelium im Herzen des Menschen herstellen.

966) St. L. IX, 880 f.

digst des heiligen Evangelii.“⁹⁷²⁾ — Zum andern, weil der Christ dem Fleische nach geneigt ist, sich in bezug auf die guten Werke, die Gott von ihm haben will, zu irren, so hat er noch fortgehend aus dem Gesetz Gottes, als der unveränderlichen Norm eines gottgefälligen Lebens, zu lernen, was Gottes Wille an ihn sei. Konfordinformel: „So ist auch solche Lehre des Gesetzes den Gläubigen darum nötig, auf daß sie nicht auf eigene Heiligkeit und Andacht fallen und unter dem Schein des Geistes Gottes eigen erwählten Gottesdienst, ohne Gottes Wort und Befehl, anrichten, wie geschrieben steht Deut. 12: „Ihr sollt deren keines tun, ein jeder, was ihn recht dünket, sondern höret die Gebote und Rechte, die ich euch gebiete: und sollt auch nichts dazutun noch dabontun.““⁹⁷³⁾ Das Evangelium aber muß hinsichtlich der guten Werke fortwährend zur Verwendung kommen, um die Lust und die Kraft zu wirken, den aus dem Gesetz Gottes erkannten Willen zu tun. Auch diese Sachlage schärft die Konfordinformel sehr geßtentlich ein. Sie sagt: „Es muß aber unterschiedlich erklärt werden, was das Evangelium zum neuen Gehorsam der Gläubigen tue, schaffe und wirke, und was hierin, soviel die guten Werke der Gläubigen anlanget, des Gesetzes Werk sei. Denn das Gesetz sagt wohl, es sei Gottes Wille und Befehl, daß wir im neuen Leben wandeln sollen, es gibt aber die Kraft und Vermögen nicht, daß wir's anfangen und tun können, sondern der Heilige Geist, welcher nicht durch das Gesetz, sondern durch die Predigt des Evangelii gegeben und empfangen wird, Gal. 3, erneuert das Herz.“⁹⁷⁴⁾ — Endlich findet bei den Christen dem Fleische nach das Gesetz auch noch die Verwendung, daß durch das Gesetz das Fleisch äußerlich im Zaum gehalten wird. Es liegt keine rhetorische Übertreibung vor, wenn Luther⁹⁷⁵⁾ und auch die Konfordinformel⁹⁷⁶⁾ sagen, daß das Fleisch der Christen in diesem Leben nie fromm wird, sondern seinen Charakter als „Feindschaft wider Gott“ (ἐχθρὰ εἰς θεόν, Röm. 8, 7) durchaus bewahrt. Die Schrift sagt ja vom Fleisch der Christen negativ, daß in ihm nichts Gutes wohne,⁹⁷⁷⁾ und positiv, daß es gegen den neuen Menschen zu Felde liege (ἀντιστρατεύεται).⁹⁷⁸⁾ Bei dieser Beschaffenheit kann auch das Fleisch der Christen nur äußerlich in den Gehorsam des Willens Gottes gezwungen werden, und dieser Zwang wird ihm sowohl durch die verbale als die reale Gesetzespredigt angelegt, nämlich

972) Konfordinformel 624, 14.

973) 644, 20.

974) 642, 10. 11.

975) St. L. IX, 880.

976) 643, 19.

977) Röm. 7, 18.

978) Röm. 7, 23.

Dieser Vorgang aber kann sich nur durch Gottes Gnaden- und Machtwirkung vollziehen. Deshalb sagt Christus: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater“,⁹⁸³⁾ und deshalb erinnert der Apostel Paulus die Christen daran, daß ihr Glaube an Christum eine Gnadengabe sei (*ἐχαρίσθη ὑμῖν . . . τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν*)⁹⁸⁴⁾ und eine Wirkung der Gotteskraft, durch welche Christus von den Toten auferweckt wurde.⁹⁸⁵⁾ Zu Christo kommen oder an Christum glauben ist aber der Sache nach nichts anderes, als im Herzen Gesetz und Evangelium scheiden, gegen das Urteil des Gesetzes das Urteil des Evangeliums glauben. Man hat sich nicht recht darein finden können, daß Christus den Eintritt in das Reich Gottes, der sich doch stets nur durch den Glauben vollzieht, mit den Worten beschreibt: „Das Himmelreich wird mit Gewalt eingenommen, und die Gewalt brauchen, reißen es an sich“ (*ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν*).⁹⁸⁶⁾ Man hat es unpassend gefunden, den Glauben, der doch nicht in der Gewalt des Menschen steht und auch kein Zwang ist, als einen „himmelftürmenden“ Gewaltakt zu denken. Aber man vergißt, daß „glauben“ so viel ist als: wider das Verdammungsurteil des Gesetzes das Begnadigungsurteil des Evangeliums ergreifen. Weil dies nicht durch menschliche, sondern immer nur durch Gottes Schöpferkraft geschieht, so wird der Glaube als ein „Gewalttäter“ (*βιαστής*) beschrieben. Deshalb sehen Luther, Chemnitz und andere alte Theologen es als selbstverständlich an, daß das *ἀρπάζειν τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*, „das Himmelreich an sich reißen“, auf den Glauben bezogen werde.⁹⁸⁷⁾ Sie sehen dies aber deshalb als selbstverständlich an, weil sie festhielten, daß der Glaube, durch den ein Mensch ein Glied der christlichen Kirche wird, nicht eine ruhende Beschaffenheit im Herzen (*otiosa qualitas*), sondern *fides actualis* ist, nämlich der durch Gottes Macht hervorgerufene Akt, welcher zwischen Gesetz und Evangelium unterscheidet, das ist, wider das Verdammungsurteil des Gesetzes das Rechtfertigungsurteil des Evangeliums ergreift. Und wie die erstmalige Scheidung zwischen Gesetz und Evangelium, wodurch der Mensch ein Christ wird, so schwer ist, daß sie nur durch Gottes Wirkung sich vollzieht, so ist auch die fortgehende, durch das ganze Christenleben sich erstreckende Scheidung,

983) Joh. 6, 44.

985) Eph. 1, 19. 20; Kol. 2, 12.

987) Bgl. II, 520, Note 1210.

984) Phil. 1, 29.

986) Matth. 11, 12.

den Heiligen Geist ist es unmöglich, diesen Unterschied“ (von Gesetz und Evangelium) „zu treffen. Ich erfahre es an mir selbst, sehe es auch täglich an andern, wie schwer es ist, die Lehre des Gesetzes und Evangelii voneinander zu sondern. Der Heilige Geist muß hier Meister und Lehrer sein, oder es wird's kein Mensch auf Erden verstehen noch lehren können. . . . Die Kunst ist gemein: bald ist es gered't, wie das Gesetz ein ander Wort und Lehre sei denn das Evangelium; aber practice zu unterscheiden und die Kunst ins Werk zu setzen, ist Mühe und Arbeit. St. Hieronymus hat auch viel davon geschrieben, aber wie ein Blinder von der Farbe.“⁹⁹¹⁾

6. Die Wichtigkeit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.

Die Wichtigkeit der Scheidung von Gesetz und Evangelium erhellt daraus, daß durch dieselbe, wie wir bereits sahen, der Mensch ein Christ wird und ein Christ bleibt. Mit andern Worten: Ohne Scheidung von Gesetz und Evangelium gibt es kein persönliches Christentum. Das ist der Gedanke, den Luther in seiner 1532 gehaltenen „Predigt vom Unterschied zwischen dem Gesetz und Evangelio“⁹⁹²⁾ voranstellt: „Dieser Unterschied . . . ist die höchste Kunst in der Christenheit, die alle und jede, so sich des christlichen Namens rühmen oder annehmen, können und wissen sollten. Denn

sorgfältig ausgearbeitete Predigt noch einer letzten Revision unter dem Gesichtspunkt unterzieht, ob darin auch Gesetz und Evangelium recht gehandhabt sind, nämlich so, daß, soweit die Predigt in Betracht kommt, die Sicherer erschreckt und die Mühseligen und Beladenen getröstet werden.

991) St. L. IX, 802. 806 f. Im Anschluß hieran ist gelegentlich die Frage aufgeworfen worden, wie es mit der Amtstätigkeit und dem Amtserfolg eines persönlich ungläubigen Predigers stehe. Daß durch den Dienst eines Predigers, der für seine Person ungläubig ist, also selbst nicht in seinem Herzen Gesetz und Evangelium unterscheidet, dennoch andere Menschen belehrt werden, das. ist, die Scheidung von Gesetz und Evangelium in ihrem Herzen vollziehen, ist in der Tatsache begründet, daß die Wirkung des Wortes Gottes nicht von dem persönlichen Glaubensstand des Predigers abhängig ist. Zwar wird ein Prediger, der nicht im eigenen Herzen die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vollzieht, in der öffentlichen Predigt und noch mehr in der Ausübung der Privatseelsorge große Not in bezug auf die Verkündigung von Gesetz und Evangelium haben. Immerhin sind die Fälle denkbar und wirklich, in denen ein persönlich ungläubiger Prediger aus der Schrift, aus dem rechten theologischen Unterricht und aus rechtbeschaffenen Predigtbüchern Gesetz und Evangelium so vorträgt, daß in den Zuhörern sowohl Erkenntnis der Sünde als auch Glaube an das Evangelium gewirkt wird.

992) St. L. IX, 798 ff.

Evangelium miteinander; seine Lehre ist daher, wenn er auch sonst Gesetz und Evangelium predigt, ja auch in rechter Unterscheidung richtig definiert, eine falsche."

Ferner sollte noch besonders hervorgehoben werden, was vorhin schon erwähnt wurde, daß nur bei reinlicher Scheidung von Gesetz und Evangelium der tröstliche Charakter der christlichen Religion gewahrt bleibt. Denn wie durch die Einmischung des Gesetzes in das Evangelium Christi stellvertretende Gesetzeserfüllung und damit Christi Verdienst geleugnet wird,⁹⁹⁶⁾ so wird durch dasselbe unordentliche und gottwidrige Verfahren auch die Gewißheit der Gnade Gottes für die Menschen aufgehoben⁹⁹⁷⁾ und somit den Christen der Trost geraubt, den sie im Leben und Sterben nötig haben. Es kann von der certitudo gratiae et salutis, die doch bei den Christen sich finden soll,⁹⁹⁸⁾ nicht eher die Rede sein, als bis der Mensch in seinem Gewissen vor Gott vom Gesetz gänzlich frei ist, das heißt, durch Wirkung des Heiligen Geistes auf Grund des Evangeliums glaubt, daß Gott auch nicht ein einziges Werk zur Erlangung der Gnade und Seligkeit fordert, sondern ihn, wie er ist, unangesehen sein Tun oder Nichttun, um Christi willen annimmt. Über diese nötige Verbannung des Gesetzes aus dem Gewissen, wenn es sich um Gnade und Seligkeit handelt, sagt Luther: „Es ist unmöglich, daß Christus und das Gesetz zugleich im Herzen wohnen können; denn entweder das Gesetz oder Christus muß weichen. Wenn du in der Meinung stehst, daß Christus und das Vertrauen auf das Gesetz könnten im Herzen zusammenwohnen, dann sollst du gewißlich wissen, daß nicht Christus, sondern der Teufel in deinem Herzen wohne, der dich unter der Gestalt Christi verflagt und erschreckt und das Gesetz und des Gesetzes Werke zur Gerechtigkeit erfordert. Der rechte Christus aber, wie ich auch kurz zuvor gesagt habe, stellt dich nicht zur Rede wegen deiner Sünden, heißt dich auch nicht auf deine guten Werke vertrauen. Und die rechte Erkenntnis Christi oder der Glaube disputiert nicht, ob du gute Werke getan habest zur Gerechtigkeit oder böse Werke zur Verdammnis, sondern hält einfältiglich daran fest: Hast du gute Werke getan, so wirst du darum nicht gerecht; hast du böse Werke getan, so wirst du darum nicht verdammt.“⁹⁹⁹⁾

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zum Verständnis der Schrift nötig

996) Gal. 4, 4. 5; 2, 21.

998) Röm. 4, 16.

997) Gal. 3, 10.

999) Et. L. IX, 619.

Sünden da. Zu dem letzteren Zweck ist das Evangelium gegeben. Hat daher das Gesetz die Sünde geoffenbart, so soll seiner geschwiegen werden und das Evangelium allein das Wort haben und behalten, wie oben ausführlich dargelegt wurde. So, und nur so, wird die Schrift verstanden.

Wir weisen noch auf einige Einzelheiten hin. Nicht nur die Römischen, sondern auch die protestantischen Synergisten aller Schattierungen machen aus Schriftstellen wie 1 Kor. 10, 12: „Wer sich lässet dünken, er stehe, mag wohl zusehen, daß er nicht falle“ und aus Schriftstellen wie Röm. 8, 38 f.: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben . . . mag uns scheiden von der Liebe Gottes“ ein Tertium und lehren dann allen Ernstes, daß ein Christ seiner Seligkeit nicht gewiß sein, sondern zwischen Furcht und Hoffnung schwanken solle. Wer Gesetz und Evangelium unterscheiden kann, läßt beide Reihen von Schriftausagen in ihrem ganzen Umfange stehen. Er bezieht aber die Schriftstellen, welche Warnungen vor Abfall enthalten, auf den Christen nach dem alten Menschen, insofern der Christ noch von fleischlicher Sicherheit angefochten wird, die aus dem Gesetz zu strafen ist, und die Schriftstellen, welche die Gewißheit der Seligkeit aussagen, bezieht er auf den Christen nach dem neuen Menschen, insofern der Christ als ein armer Sünder das Evangelium glauben soll und tatsächlich glaubt.¹⁰⁰⁵⁾ — Auch die Stelle Hebr. 12, 14: „Ohne Heiligung wird niemand den Herrn sehen“ ist mit gar wunderlichen und unmöglichen Deutungen versehen worden, um sie mit den Schriftworten in Einklang zu bringen, welche dem Glauben ohne des Gesetzes Werke (*χωρίς έργων νόμου*) die Seligkeit zusagen. Die richtige Harmonisierung besteht darin, daß die Worte des Hebräerbriefes als Gesetz, nämlich als eine Warnung vor fleischlicher Sicherheit, erkannt werden und daher den Christen vorzuhalten sind, insofern diese in Gefahr stehen, der fleischlichen Sicherheit anheimzufallen. Insofern die Christen erschrockenen, gedemütigten Geistes sind und das Evangelium von der Seligkeit um Christi willen glauben, gehen jene drohenden und strafenden Worte sie nichts an.

7. Die Leugner des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium.

Den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium heben auf:

1. Die Römischen. Das Tridentinum fordert mit großer Entschiedenheit, daß das Gesetz in das Evangelium gemengt werde. Es verflucht die Lehre, „als ob das Evangelium nur eine bloße und

1005) Vgl. II, 662; III, 116, Note 467.

des Evangeliums wird auch verstanden, in welchem Sinne selbst strenge Calvinisten gelegentlich von einem "*general offer of the Gospel*" reden.¹⁰¹⁰⁾ Sie können im Widerspruch mit ihrer Lehre von der partikularen Gnade so reden, insofern sie unter Evangelium nicht die Proklamation der Vergebung der Sünden verstehen, die für alle und die einzelnen Personen der Menschenwelt durch Christus vorhanden ist, sondern die Bekanntmachung eines Grundsatzes oder die Bekanntmachung von einer Anzahl Pflichten und Bedingungen, die zunächst überhaupt nicht auf Personen gehen, sondern erst dann eine Beziehung auf Personen gewinnen, wenn diese sich den Pflichten unterzogen und die gestellten Bedingungen erfüllt haben.

3. Die Synergisten. Weil die Synergisten die Gnadenaussage des Evangeliums nur auf die Menschen sich beziehen lassen, die im Unterschiede von andern sich eines ordentlichen Betragens befleißigen, nämlich richtig persönlich sich selbst setzen, sich richtig gegen die Gnade verhalten, das mutwillige Widerstreben unterlassen, den möglichen Glauben wirklich machen usw.: so heben sie damit den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium auf. Ihnen ist auch das Evangelium durch menschliche Leistungen bedingt. Daher fassen sie auch das Evangelium nicht als einen auf alle Personen der Menschenwelt sich erstreckenden Amnestieerlaß, sondern als Ankündigung eines Heilsplanes oder eines Grundsatzes, der den Inhalt hat, daß Gott den Menschen gnädig sein wolle, die die persönliche Selbstsetzung, das richtige Verhalten usw. leisten. Mit andern Worten: Die Synergisten nehmen eine verschieden benannte menschliche Leistung von vorneherein in das Evangelium als Bedingung auf. Sie meinen mit Theodor Zahn, daß das Evangelium von vorneherein nicht allen, sondern „immer nur einigen Menschen gelte, nämlich denjenigen, welche die gestellte Bedingung“ („das persönliche Verhalten“) „zu erfüllen gewillt sind“.¹⁰¹¹⁾ Die Synergisten fälschen sowohl das Gesetz als das Evangelium, da weder das Gesetz noch das Evangelium unter den Menschen in ihrem Verhältnis vor Gott einen Unterschied gelten läßt. Das Gesetz ver-

1010) So auch Charles Hodge, a. a. O., S. 648: "If any one holds any view of the decrees of God, or of the satisfaction of Christ, or of any other Scriptural doctrine, which hampers him in making this *general offer* of the Gospel, he may be sure that his views or his logical processes are wrong."

1011) Vgl. oben, S. 238 f.

moralische Leistungen fordern. Nur seien die vom Evangelium geforderten Werke andere nach Quantität und Qualität. Das Evangelium wird als ein modifiziertes Gesetz gefaßt. Wenigstens der spätere Luther habe diese höhere Einheit zwischen Gesetz und Evangelium nicht mehr gesehen und festgehalten. Dagegen habe Zwingli im Unterschied von Luther die völlige Wesensgleichheit des Gesetzes und des Evangeliums erkannt.¹⁰¹⁴⁾ Hierzu ist zu sagen: Man könnte allerdings in einem rechten Sinne von einer „höheren Einheit“ zwischen Gesetz und Evangelium reden, nämlich in dem Sinne, daß beide Gottes Wort sind, oder, konkreter ausgedrückt, daß es ein und derselbe Gott ist, der im Gesetz fordert und anklagt und im Evangelium alle Forderungen fallen läßt und darum auch nicht anklagt, sondern nur absolviert. Luther und andere alte Theologen reden so: *Lex est Deus accusans et damnans; evangelium est Deus absolvens et iustificans*. Aber diese „höhere Einheit“, wonach beide Gottes Wort sind und in beiden ein und derselbe Gott mit den Menschen handelt, soll gerade abgelehnt werden. Man bezeichnet diese Auffassung von Gott und Gottes Handeln als der „Einheit des Begriffs“ ermangelnd, als „stücklich“, „zweischichtig“, wobei ein vernünftig angelegtes Wesen, wie der Mensch nun einmal sei, sich nicht beruhigen könne. Daher das Bestreben, Gesetz und Evangelium in der Weise unter einen einheitlichen höheren Begriff zu bringen, daß man nicht nur die Verheißung des Gesetzes, sondern auch die Verheißung des Evangeliums durch menschliches Tun, rechtes Verhalten, persönliche Selbstsetzung usw. bedingt sein läßt. Aber auf diese Weise wird, wie wir sahen, das Evangelium in Gesetz verwandelt,

1014) So Schenkel, *Wesen des Protestantismus* I, 173 ff. Bei Frank, a. a. O., S. 115. In bezug auf Zwingli ist allerdings wahr, daß er aus dem Evangelium Gesetz macht. Dies sagt auch Seeberg, *Dogmengesch.* II, 299: „Zwingli empfindet nicht, daß das Gesetz Ausdruck einer andern Weltanschauung ist; unmerklich wird das Evangelium zum *nüben* gesaß (I, 311).“ Daß die Annahme der partikularen Gnade und der unmittelbaren Geisteswirkung konsequenterweise das Evangelium abtut, wurde oben nachgewiesen. Luther hat mit Recht geurteilt, daß die Schwärmer „unter Christi Namen ihre Träume, unter dem Namen des Evangelii nur Gesetze und Zeremonien lehren. Sie sind und bleiben also immer dieselben, die sie waren, das heißt, Mönche, Werttreiber, Lehrer des Gesetzes und der Zeremonien, nur daß sie neue Namen und Werke erdenken“. (St. L. IX, 414.) Daß bei Zwingli und Calvin auch viel Evangelium sich findet, kommt daher, daß sie unter dem gewaltigen Einfluß der Reformation Luthers standen. Aber das Evangelium paßt nicht in das Zwingli und Calvin eigentümliche System, dessen wesentliche Bestandteile die partikulare Gnade und die unmittelbare Geisteswirkung sind.

Leistung, aber wir würden damit die *differentia specifica* des Christentums, das Evangelium, verlieren, das doch allein die Seelen selig machen kann. Auch hier, bei der Lehre von Gesetz und Evangelium, stoßen wir wiederum auf die *crux theologorum*. Nach der Schrift müssen wir „stücklich“ oder „zweischichtig“, das ist, ohne rationelle Vermittlung, lehren und glauben, daß die Seligwerdenden allein durch Gottes Gnade selig werden, und die Verlorengehenden allein durch ihre Schuld verloren gehen. Wir könnten die „höhere Einheit“ zwischen diesen Sätzen leicht dadurch herstellen, daß wir mit den Synergisten auf seiten der Seligwerdenden im Vergleich mit den Verlorengehenden eine geringere Schuld und ein „verschiedenes“, das ist, besseres Verhalten annehmen. Aber damit würden wir wider die Schrift verstoßen, die nun einmal die gleiche Schuld und das gleich üble Verhalten auf seiten der Seligwerdenden lehrt. So müssen wir auch hier bei der Lehre von Gesetz und Evangelium darauf verzichten, die „höhere Einheit“ zwischen beiden dadurch herstellen zu wollen, daß wir auch das Evangelium durch menschliche Leistung bedingt sein lassen.¹⁰¹⁶⁾

1016) Die gewaltigste menschliche Schrift, wie über die Lehre von der Rechtfertigung, so über die Lehre vom Gesetz und Evangelium, ist Luthers ausführlicher Kommentar zum Galaterbrief. Lateinisch: Erl., curavit Jrmischer, 3 Bde.; deutsch: St. L. IX, 9 ff. über die französischen und englischen Übersetzungen vgl. Hoppe, St. L. IX, 2, Anm., und Walch, Bibliotheca Theol. IV, 696 sq. Die insonderheit gegen den Antinomismus gerichteten Schriften Luthers wurden unter Note 921 angeführt. Alle Schriften Luthers kennzeichnet die klare Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, weshalb D. Walther zu sagen pflegte, daß kein Schreiber so der Gnade Gottes gewiß mache als Luther. Im 17. Jahrhundert ist das zur Lehre vom Gesetz und Evangelium gehörende Material wohl am besten und reichlichsten in Gerhards Loci, Locus de Lege und Locus de Evangelio, zusammengetragen. Innerhalb der Missouri-synode ist die Lehre vom Unterschied des Gesetzes und Evangeliums in den Zeitschriften, Synodalberichten und besonderen Schriften fortwährend behandelt worden. Wir nennen: Walther, „Gesetz und Evangelium“, 1878. Derselbe, „Gesetz und Evangelium“, 1897. F. Bente, „Gesetz und Evangelium“, 1917. F. Pieper, „Der Unterschied von Gesetz und Evangelium“, Bericht des Iowa-Distr. 1880. Derselbe, „Die praktische Wichtigkeit der rechten Scheidung von Gesetz und Evangelium“, Bericht des Kansas-Distr. 1892. G. Stöckhardt, „Die unterschiedlichen Wirkungen von Gesetz und Evangelium“, L. u. W. 1887, 154 ff.

nischen Analogien und durch die Johannestaufe veranlaßt, aus sich heraus auf die Taufe gekommen sein. **Holzmann** z. B. gibt zu,¹⁰²⁰⁾ daß „die christliche Tauffitte zu dem ursprünglichen Besitztum der gesamten Christenheit gehört“, behauptet aber zugleich, daß „eine eigentliche Einsetzung durch den geschichtlichen Jesus“ nicht nachzuweisen sei. Matthäus schreibe Kap. 28, 19 den Taufbefehl dem auf-
erstandenen Christus zu. Nun sei zwar der Glaube an den auf-
erstandenen Christus ebenfalls „urchristliches Gemeingut“,¹⁰²¹⁾ aber diesem Glauben liege nicht die Tatsache der Auferstehung Christi zugrunde, sondern der Wunsch, sonderlich des Petrus und Paulus, einen auferstandenen Heiland zu haben. So hat Holzmann „bewiesen“, daß es keinen „eentlichen“ Taufbefehl Christi gibt. Denn allerdings: ist Christus nicht auferstanden, so konnte der Auferstandene auch nicht den von Matthäus berichteten Taufbefehl geben. Holzmann beklagt sich,¹⁰²²⁾ daß „der lutherische Normaltheolog A. von Öttingen“ ihm „dogmatisches Vorurteil“ vorwirft. Von Öttingen hätte, ohne unsachlich zu werden, noch mehr sagen können. Holzmann ist ja die ganze christliche Lehre terra incognita. Trotzdem stellt er einzelne Teile der Lehre, wie die Lehre von der satisfactio vicaria bei Paulus, objektiv richtig dar, wie auch wir anerkannt haben. Aber bei der Lehre von der Taufe und insonderheit in bezug auf Christi Taufbefehl verleitet ihn sein Animus gegen das Christentum zu einer logischen Absurdität nach der andern. Daß die Apostel keinen Taufbefehl Christi gekannt haben, will er nämlich auch daraus beweisen, daß Paulus in eigener Person nur wenig getauft habe (1 Kor. 1, 14), und daß Petrus im Hause des Cornelius zwar zu taufen befiehlt, selbst aber nicht tauft.¹⁰²³⁾ Auch der Evangelist Johannes soll keinen Taufbefehl Christi gekannt haben, weil er Kap. 3, 22; 4, 2 berichte, daß Christus zwar getauft, aber die Taufe nicht „eigenhändig“ vollzogen habe. Wer solche Analogien sich nicht nur erlaubt, sondern auch noch im Ton der Überlegenheit vorträgt, beweist damit, daß ihm in bezug auf Taufe und Taufbefehl der sachliche Standpunkt abhanden gekommen ist.¹⁰²⁴⁾ Gegen die

1020) Neutest. Theol. I, 452.

1021) A. a. O., S. 433.

1022) A. a. O., S. 450, Anm.

1023) So auch P. Feine in *RG.* 3 XIX, 397.

1024) Als solche, die auch „die Ungeschichtlichkeit des matthäischen Taufbefehls“ „erwiesen“ haben, nennt Holzmann u. a.: de Wette, Scholten, Hilgenfeld, Lipsius, Züllicher, Weissäcker, Pfeleiderer, Harnack. „Die formale Authentie der Einsetzungsworte, zumal der trinitarischen Formel, stellen auch Bossert, Benschlag, B. Weiß, A. und R. Seeberg und Feine in Abrede.“

handen sein kann. Gott ist eben „überschwenglich reich in seiner Gnade“¹⁰²⁹⁾ und gibt daher in Herablassung zu unserm praktischen Bedürfnis nicht bloß „einerlei Weise, Rat und Hilfe wider die Sünde“. Dieser Punkt wird unter „Notwendigkeit der Taufe“ wieder aufgenommen.

2. Die Materie der Taufe.

Daß die alten Theologen von einer Materie der Taufe reden und darunter das Wasser und die Applikation des Wassers verstehen, ist kein übler *modus docendi*.¹⁰³⁰⁾ Zur Taufe gehört allerdings Wasser, weil die Schrift kein anderes „Element“ nennt, womit die Taufe auch noch vollzogen werden könnte. Wird für Wasser eine andere Flüssigkeit substituiert, so macht dies die Taufe ungewiß, und der so „Getaufte“ ist als nicht getauft anzusehen.¹⁰³¹⁾ Was die Appli-

1029) Schmall. Art., S. 319.

1030) Paier III, 443.

1031) Die weitere Ausführung in Walthers Pastorale, S. 113 ff. Vgl. Luthers und Bugenhagens Gutachten über eine ohne Wasser vollzogene Taufe, St. L. X, 2128 ff.: „Sie“ (die Hebamme, die die „Taufe“ vollzogen hatte) „sagt: ‚Ich habe getauft ohne Wasser, allein mit Gottes Wort, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.‘ Fürs erste ist das eine spöttische Lüge: ‚Ich habe getauft‘, und sagt doch: ‚ohne Wasser‘. Das Wörtlein ‚taufen‘ bringt mit sich Wasser, denn es heißt baden oder eintauchen oder naß machen mit Wasser. Christus hat uns zu taufen befohlen mit Wasser, Joh. 3, 5; Eph. 5, 26, wie auch die Apostel und andere getauft haben mit Wasser, wie man sieht in der Apostelgeschichte. Zum andern ist das des Teufels Lüge, daß sie sagt: ‚allein mit Gottes Wort‘. Gottes Wort in der Taufe ist Christi Befehl; Christus aber hat befohlen, mit Wasser zu taufen; darum geschieht diese vermeinte Taufe nicht mit Gottes Wort, sondern ohne Gottes Wort und stracks wider Gottes Wort, das ist, Christi Befehl. Zum dritten, daß sie zu solcher Lasterung und Lüge hinzutut: ‚im Namen des Vaters‘ usw., das ist ein greulicher Mißbrauch des Namens Gottes wider das andere Gebot. Darum soll man solche Kindlein, als nicht getauft, noch taufen zur Seligkeit, wie Christus befohlen hat.“ Bezas Äußerung in einem Briefe (Opp. III, p. 196; bei Gerh., De bapt., § 72), er glaube im Falle der Not mit irgendeiner Flüssigkeit ebenso gültig taufen zu können wie mit Wasser, ist leichtfertig. Auch Böhl beschränkt sich (Dogmatik, S. 553) darauf, zu sagen: „Wenn irgend möglich“, sollen bei der Taufe Wasser und beim Abendmahl Brot und Wein gebraucht werden. Luther (X, 2068): „Wenn du etwas anderes denn die bestimmte Kreatur oder genannte Kreatur [scil. Wasser] wolltest dazu gebrauchen und doch die rechten Worte: ‚Ich taufe dich im Namen des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes‘ dazu sprächest, das hieße auch nicht getauft, sondern gegaufelt und des Sakraments gespottet, als der die Ordnung und Befehl, dadurch die Kreatur deutlich genennet ist, mutwillig überginge.“

Wort. Welches dies Wort Gottes sei, das zur Applikation des Wassers hinzukommen muß, darüber brauchen wir uns nicht eigenen Gedanken hinzugeben, da Christus nicht bloß den Auftrag gibt: „Taufet!“ sondern die Näherbestimmung hinzufügt: „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Luther sagt in bezug auf das Wort Gottes, das zur Applikation des Wassers hinzukommen muß:¹⁰³⁴⁾ „Wenn du ein Kind wolltest mit Wasser taufen und ein Vaterunser oder sonst etwas aus der Schrift und Gottes Wort darüber sprechen, das hieße nicht eine rechte Taufe, und ist nicht genug, daß du sagst: Ist doch das Wasser, so zur Taufe gehört, und Gottes Wort da; denn es fehlt noch an dem dritten Stück, daß dich Gott nicht geheißsen hat, solche Worte“ (wie Vaterunser usw.) „zu sprechen.“ „Hier in der Taufe können wir beweisen, daß er uns Befehl gibt und heißt uns taufen, das ist, den Menschen ins Wasser senken und die Worte ‚im Namen des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes‘ dazusprechen. Denn solch Wassertaufen habe ich noch kein Mensch selbst erwähnt, wie die Zauberer oder päpstlichen Gladenweiher, noch die Worte selbst erdacht oder aus eigener Andacht gesprochen, sondern beide, Wasser und Wort, sind mir klar und deutlich genannt und in seinem Befehle gefaßt und damit verwahrt.“¹⁰³⁵⁾

Leider müssen wir über „Taufformeln“ noch etwas mehr sagen. Es ist neueren Theologen gelungen, eine Art Schrecken, wie vor allen „Formeln“, so insonderheit vor der „Taufformel“: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ zu verbreiten. Auch Nösgen¹⁰³⁶⁾ ist offenbar von diesem Schrecken angesteckt, wenn er sagt, daß Matth. 28, 19 „allerdings formal keine Taufformel im strengen Sinne des Wortes geboten“ sei. Aber Nösgen ermannt sich und setzt hinzu: „Materiell aber ist die Taufformel darin um so mehr enthalten, als das historische Vorkommen von mancherlei βαπτίσματα es von vornherein bedingte, jedesmal“ (scil. bei jeder Taufe) „auszusprechen, zu welchem Zweck und Ziel das βαπτίζειν an dem Täufling vorgenommen werde. Das Aussprechen des εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος macht den Getauften aber gewiß, daß er durch die Taufe in die Gemeinschaft des durch seinen Namen seinem Wesen nach bekannten dreieinigen Gottes versetzt wird.“ Nösgen erinnert also sehr richtig daran, daß es in der Heidenwelt mancherlei βαπτίσματα auf

1034) X, 2068. 2067.

1035) Ebenso a. a. O., S. 2065, § 21.

1036) Im Kommentar zu Matth. 28, 19.

Taufe ist auch auf Christi Namen gegründet, weil sie durch Christi stellvertretende Genugtuung erworben ist, wie Eph. 5, 26 ausdrücklich lehrt: Christus hat sich selbst für die Gemeinde gegeben (ἐαυτὸν παρ-έδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, satisfactio vicaria), auf daß er sie heiligte, indem er sie reinigte durch das Wasserbad im Wort (καθαρίσας τῷ λόγῳ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι). Und was die Taufe εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, auf oder auf den Namen Christi Jesu hin, betrifft, so ist nicht zu vergessen, daß das Bekenntnis zum Namen Christi stets das Bekenntnis zur heiligen Dreieinigkeit in sich begreift. Dies ist klare Lehre der Schrift. Wenn in dem Namen Jesu (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ) sich beugen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei, so ehren sie damit zugleich Gott den Vater,¹⁰⁴⁰⁾ und beten sie zugleich den Heiligen Geist an, ohne den niemand Jesum einen Herrn zu heißen vermag.¹⁰⁴¹⁾ Scherzer sagt richtig nach dem Vorgange von Kirchenvätern: „Das Bekenntnis zu Christo ist das Bekenntnis zur ganzen Dreieinigkeit.“¹⁰⁴²⁾ Wozu also künstlich die „kurzen Ausdrücke“: „auf den Namen Jesu Christi“ usw. im Gegensatz zu der Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geltend machen?¹⁰⁴³⁾ Zudem wissen wir von den

1040) Phil. 2, 10. 11.

1041) 1 Kor. 12, 3.

1042) Systema, De bapt., p. 356. Vgl. die Zitate aus den Kirchenvätern bei Gerhard, L. de bapt., § 91. RG.2 XV, 242 ff. Die gewöhnlichen Bemerkungen zu dem Unterschied der Präpositionen lauten so: εἰς drückt das Verhältniß aus, in welches die Getauften gesetzt werden; ἐπὶ und ἐν bezeichnen die Grundlage, auf welche hin die Taufe erfolgt (Cremer); oder: εἰς hinein in, zur Gemeinschaft, zum Eigentum, ἐν, ἐπὶ auf Grund (Ebeling). Doch versteht sich's von selbst, daß so allgemeine Bezeichnungen wie: „im Verhältniß zu“, „auf Grund“ oder gar wie das beliebte „in der Sphäre von“ usw. erst durch den Kontext ihre bestimmtere Bedeutung gewinnen. Wenn die Taufe auf Grund des Namens Jesu Christi die Näherbestimmung εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν bei sich hat, so bezeichnet εἰς den Zweck oder die Wirkung. Die Taufe geschieht zur Vergebung der Sünden, sie ist Medium der Sündenvergebung. Ganz richtig sagt Ebeling, daß εἰς auch 1 Kor. 12, 13 die Wirkung der Taufe bezeichne: ἐν ἐνὶ πνεύματι πάντες ἡμεῖς εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν. Weil die Taufe Sündenvergebungsmittel ist, pflanzt sie auch in den geistlichen Leib der Kirche ein.

1043) Auch Zöckler sagt im Kommentar zu Apost. 2, 38: „Die seitens der taufenden Apostel angewandte Taufformel war sicher die vom Herrn Matth. 28, 19 vorgeschriebene trinitarische (vgl. dafür auch die Didache 7, 2. 3), nicht etwa die bloße Nennung des Jesunamens, wofür das ἐπὶ τῷ ὀνόματι I. Χρ., B. 38, ganz ungehörigerweise von einigen angeführt wird.“

seiner Güter eingepflanzt bist; gehe hin in Frieden! — so wäre diese Taufe ohne Zweifel eine wahre Taufe, weil sie das enthält, was zur Taufe notwendig ist, und weil der Sinn der Worte Christi öffentlich ausgedrückt ist, obwohl der Schall der Worte selbst ein wenig verändert zu sein scheint.“ Man wird Brenz recht geben, daß bei diesem energischen Bekenntnis der heiligen Dreieinigkeit bei der Taufe die Taufe als eine gültige anzuerkennen sei. Aber hier liegt die Bemerkung nahe, daß der angenommene Fall sehr selten vorkommen wird, zumal Brenz für die Praxis die Worte vorausschickt: „Es ist zu bemerken, daß in der Taufe diese gebräuchlichen Worte: ‚Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘ allerdings beizubehalten seien, und daß niemand zuzulassen sei, daß er diese Worte nach seiner Willkür ändere und in der Taufe sich nach seinem Gutdünken anderer Worte bediene. Denn es liegen sehr wichtige Ursachen (*gravissimae causae*) vor, deren Aufzählung hier überflüssig ist, warum der Gebrauch dieser Worte sorgfältig beizubehalten sei“ (*diligenter retinendus sit*).¹⁰⁴⁵⁾ Man denke nur daran, welche irrigen Gedanken von vollständiger und weniger vollständiger, ja von „besserer“ und „geringerer“ Taufe leicht entstehen, wenn die zur Applikation des Wassers gebrauchten Worte *ad libitum* geändert werden. Trotzdem geben auch wir zu, daß eine Taufe, welche in der von Brenz beschriebenen Weise vollzogen wurde, als eine rechte Taufe anzuerkennen wäre. Wir treten daher dem Urteil der Theologen bei, die erstlich dafürhalten, daß die im Taufbefehl Matth. 28, 19 vorliegenden Worte die passendste, einfachste und alle Disputation ausschließende „Taufformel“ sei. „Christus hatte“, sagt Deyling, „ohne Zweifel wichtige Ursachen, um welcher willen er die Namen der einzelnen Personen in dieser Initiationsformel ausgedrückt und gewollt hat, daß sie auch ausdrücklich erwähnt werden.“¹⁰⁴⁶⁾ Aber wir fügen auch zum andern hinzu, daß eine „auf den Namen Jesu Christi“ vollzogene Taufe als gültig anzuerkennen sei, wenn die so Taufenden als Bekenner der heiligen Dreieinigkeit bekannt sind und dies etwa in der von Brenz angenommenen Weise bei der Taufe zum Ausdruck bringen.¹⁰⁴⁷⁾

1045) *Catechismus pia et utili explicatione illustratus*. 1551, p. 56.

1046) *Prudentia pastoralis*, p. 366.

1047) So Brenz, Scherzer, Deyling. Die Zitate bei Walther, *Pastorale*, S. 110 ff. Sehr verständig und ruhig redet über die ganze Angelegenheit Gerhard, *L. de bapt.*, § 91—93. Luther hat 1520 in *De captivitate babilonica* (St. L. XIX, 61) die Meinung ausgesprochen, daß mit Worten wie Apost. 2, 38: „im Namen Jesu Christi“ die Taufweise (*ritus*) der Apostel angegeben

Eigenschaft oder Wirkung Gottes, daß er also mit jenen Lauten nicht auf die hochheilige Dreieinigkeit taufe: ein solcher feigerischer Prediger tauft nicht nur ohne *G l a u b e n*,¹⁰⁵⁰⁾ sondern auch ohne Gottes *W o r t*; den Laut desselben behält er wohl, aber zur Bezeichnung eines ganz andern Sinnes. Daher denn die angebliche Taufe aller Prediger antitrinitarischer Gemeinschaften ebensowenig wie eine Taufe zu Scherz und Spott für eine wahre Taufe anzuerkennen ist und die von denselben angeblich Getauften erst zu taufen sind.“¹⁰⁵¹⁾ Es sind mancherlei Gründe angeführt worden, daß m ö g l i c h e r w e i s e die unitarische Taufe doch eine rechte Taufe sei, namentlich in dem Falle, wenn christliche Eltern aus Unwissenheit in unitarische Gemeinschaften geraten. Aber hier mit M ö g l i c h k e i t e n zu rechnen, will's nicht tun. Es ist ein ernstes Ding um die Taufe. Sie ist für den praktischen Gebrauch bestimmt. Der Christ soll und will sich seiner Taufe getrösten. Dazu gehört, daß das *F a k t u m* der Taufe nicht in Frage gestellt werden kann. Zum mindesten fällt die innerhalb einer unitarischen Gemeinschaft erteilte Taufe auch in dem angeführten Falle in die Kategorie der ungewissen Taufen. In bezug auf alle ungewissen Taufen muß aber die Regel gelten, daß sie praktisch als Nichttaufen zu behandeln sind. Es liegt in der Natur der Sache, und die Erfahrung bestätigt es, daß Ungewißheit in bezug auf das *F a k t u m* der Taufe den Gebrauch der Taufe seitens des Getauften unmöglich macht.¹⁰⁵²⁾

4. Der Gnadenmittelcharakter der Taufe.

(Baptismal Grace.)

Vor allen Dingen gilt es, den Gnadenmittelcharakter der Taufe klar zu erkennen und festzuhalten. Die Taufe ist nicht mehr und nicht weniger als ein von Gott geordnetes Mittel, wodurch Gott dem Getauften die durch Christi satisfactio vicaria vorhandene Ver-

1050) Walther, a. a. O., S. 121: „Zum *W e s e n* der Taufe gehört weder der Glaube noch die rechte Absicht (intentio) des Täufers oder des zu Taufenden (Röm. 3, 3), sondern allein Wort und Wasser.“ (A. C., Art. VIII.)

1051) Pastorale, S. 123.

1052) Das einzelne über ungewisse Taufen bei Walther, Pastorale, S. 124. Vgl. die Gutachten Luthers über die Taufe von Findelkindern und Nottaufen ohne Zeugen, St. L. X, 2130 ff. — Zu den ungewissen Taufen sind nicht die Taufen zu rechnen, die innerhalb der P a p s t l i r c h e und den r e f o r m i e r t e n G e m e i n s c h a f t e n vollzogen wurden, weil beiderlei Gemeinschaften mit Wasser auf den Namen des dreieinigen Gottes taufen, also in den Stücken, die zum Wesen der Taufe gehören, nichts ändern. (Vgl. Walther, Pastorale, S. 122.)

geliums unterscheidet, ist nicht bloß die individuelle Darbietung und Zusage der Vergebung der Sünden — diese geschieht ja auch durch das Wort des Evangeliums in der Privatabsolution —, sondern der Taufe eigentümlich ist, daß in ihr die individuelle, auf die Person lautende Gnadenzusage durch die Applikation des Wassers auf die Person auch ein „sichtbares Wort“, *verbum visibile*, wird. Wie die Apologie sagt:¹⁰⁶⁰⁾ „Dazu sind die äußerlichen Zeichen eingesetzt, daß dadurch bewegt werden die Herzen, nämlich durchs Wort und äußerliche Zeichen zugleich, daß sie glauben, wenn wir getauft werden . . ., daß Gott uns wahrlich gnädig sein will durch Christum, wie Paulus sagt: Der Glaube ist aus dem Gehör. Wie aber das Wort in die Ohren gehet, also ist das äußerliche Zeichen vor die Augen gestellt (*incurrit in oculos*), als inwendig das Herz zu reizen und zu bewegen zum Glauben.“

Irrig lehren vom Gnadenmittelcharakter der Taufe sowohl die Römischen und die romanisierenden Lutheraner als auch die Reformierten und die in reformierten Bahnen wandelnden neueren Theologen.

Nach römischer Meinung macht die Taufe der Gnade teilhaftig *ex opere operato*, das heißt, ohne daß auf seiten des Getauften der Glaube vorhanden ist, der die in der Taufe zugesagte Vergebung der Sünden ergreift. Es ist dies die Meinung, von der die Apologie urteilt:¹⁰⁶¹⁾ „Das ist stracks ein jüdischer Irrtum (*iudaica opinio*), so sie halten, daß wir sollten durch ein Werk und äußerliche Ceremonien gerecht und heilig werden ohne Glauben. . . . Darum sagen wir, daß zum rechten Brauch der Sakramente der Glaube gehöre, der da glaube die göttliche Zusage und zugesagte Gnade empfahe, welche durch Sakrament und Wort wird angeboten.“ Das Trident-

schon vorher durch das Wort und den Heiligen Geist wiedergeboren waren, wie aus dem Beispiel des Rämmerers, Apost. 8, 38, und derer, auf welche schon vorher der Heilige Geist gefallen war, Apost. 10, 47, hervorgeht. Da für diese die Taufe nicht Mittel der Wiedergeburt war, so kann man auch nicht sagen, daß die Taufe bei den übrigen diesen Zweck habe.“ Gerhard antwortet darauf (L. de sacram., § 123): „Wiewohl diese und viele andere vor dem Gebrauch der Taufe wahrhaft wiedergeboren waren, so geht doch dadurch der Wirksamkeit der Taufe nichts ab, daß sie ein Bad der Wiedergeburt sei und genannt werde. Dies kann durch das Beispiel des göttlichen Wortes erklärt werden, das von vielen gehört wird, die schon vorher wiedergeboren waren; nichtsdestoweniger ist das Wort jenes heilsame Mittel, wodurch wir als durch den unvergänglichen Samen wiedergeboren werden, 1 Petr. 1, 23; Jak. 1, 18.“

1060) 202, 5.

1061) 204, 18 ff.

daß Getaufte, auch wenn sie nie gläubig wurden, dennoch den Geist Christi, „als Mitgabe fürs ganze Leben eingesenkt“, in sich tragen.¹⁰⁶⁷⁾ Rattenbusch nennt dies mit Recht eine „theosophische Spekulation“.¹⁰⁶⁸⁾ Auf Grund der Schrift ist festzuhalten, daß eine Wiedergeburt ohne Glauben an die durch Christum erworbene Vergebung der Sünden ein non-ens ist. Die Schrift kennt nur eine Wiedergeburt, die auf seiten des Menschen sich durch den Glauben an Christum, das heißt, durch den Glauben an die von Christo erworbene Vergebung der Sünden, vermittelt.¹⁰⁶⁹⁾ So ist auch die Taufe nur dadurch Mittel der Wiedergeburt, daß sie die Vergebung der Sünden darbietet und durch diese Darbietung auch den Glauben erweckt, resp. stärkt. Auf das römische Gebiet gehört ferner die in der Gegenwart sehr beliebte Anschauung, daß die Taufe erst in die Gemeinschaft der Kirche versetze oder in die „neue Menschheit“ einpflanze und dann durch die Gliedschaft in der Kirche oder durch das Eingepflanztsein in die neue Menschheit der Vergebung der Sünden teilhaftig mache. Römisch ist diese Anschauung, weil dadurch die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung anstatt auf die in der Taufe zugesagte Vergebung der Sünden auf die Gliedschaft in der christlichen Kirche oder das Eingefügtsein in die neue Menschheit gegründet wird. Es trifft hier zu, was seinerzeit D o r n e r gegen von Hofmann sagte: „Also durch wenigstens prinzipielle Heiligung haben wir die Versöhnung.“¹⁰⁷⁰⁾ Gerade das umgekehrte Verhältnis ist schriftgemäß. Die Taufe vermittelt secundum ordinem causarum et effectuum erst die Vergebung der Sünden oder die Rechtfertigung, also die Gnadengemeinschaft mit Gott, und dadurch die Gliedschaft in der christlichen Kirche. Kurz, wenn wir von dem Gnadenmittelcharakter der Taufe reden, oder — was dasselbe ist — wenn wir die Frage beantworten: „Was gibt oder nützt die Taufe?“ so ist festzuhalten, daß die Darbietung der Vergebung der Sünden und die damit gesetzte Wirkung, beziehungsweise Stärkung des Glaubens, die erste Wirkung der Taufe ist, zu der sich alle andern Wirkungen der Taufe, wie die Einfügung in den Leib der christlichen Kirche, das Totsein für die Sünde und das Lebendigsein für Gott, lediglich als Frucht und Folge verhalten. Wir dürfen dies Verhältnis nicht umkehren, wenn wir nicht die

1067) So Thomafius, Dogmatik IV, 9.

1068) R.E.³ XIX, 422.

1069) Joh. 1, 12. 13; 3, 5. 14. 15; 1 Joh. 5, 1.

1070) Glaubenslehre II, 587.

which produces these effects, but the *word of God* which accompanies, and is connected with, the water, and our *faith*, which relies on the word of God connected with the water. For the water without the word is simply water and no baptism. But when connected with the word of God, it is a baptism, that is, a gracious water of life and a washing of regeneration.” Wollen wir die Kontroverse zwischen den Lutheranern und Reformierten verstehen, so müssen die *Motive*, die der beiderseitigen Stellung zugrunde liegen, klar erkannt und festgehalten werden. Um was es sich handelte, ist in der Frage Luthers im Kleinen Katechismus angegeben: „Wie kann Wasser solche große Dinge tun?“ Alle Reformierten, von Zwingli an bis auf Böhl, verneinen, daß durch die Taufe die Sünde vergeben und die Wiedergeburt gewirkt werde, mit der Begründung, daß die Taufe diese Dinge nicht tun oder wirken könne. Böhl sagt: „Das Wasser kann solche hohe Dinge nicht tun.“¹⁰⁷³⁾ Luthers und der lutherischen Kirche Stellung ist in den bekannten Worten Luthers ausgedrückt:¹⁰⁷⁴⁾ „Wenn dich Gott hieße einen Strohhalm aufheben oder eine Feder reißen mit solchem Gebot, Befehl und Verheißung, daß du dadurch solltest aller Sünde Vergebung, seine Gnade und ewiges Leben haben, solltest du das nicht mit allen Freuden und Dankbarkeit annehmen, lieben, loben und darum denselben Strohhalm und Feder höher Heiligtum halten und dir lassen lieber sein, denn Himmel und Erde ist?“ Es steht also nicht in Frage, ob Wasser Wasser sei. Das haben Luther und alle Lutheraner stets zugegeben. In Frage steht lediglich, ob Gott die Wassertaufe befohlen, daran die Verheißung der Vergebung der Sünden gehängt und sie dadurch zu einem Medium der Sündenvergebung und zu einem Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes gemacht hat. Luthers Worte im Kleinen Katechismus genügen vollkommen auch für die genaue dogmatische Formulierung der Schriftlehre von der Taufe. Auf die Frage: „Was ist die Taufe?“ antwortet Luther: „Die Taufe ist nicht allein schlecht (simpliciter) Wasser, sondern sie ist das Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden.“ Und nachdem Luther das göttliche Befehlswort Matth. 28, 19: „Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes!“ und das göttliche Verheißungswort: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig

1073) Dogmatik, S. 560.

1074) St. Q. XVI, 2296.

Calvin fortgepflanzt worden. Es fehlt für die reformierte Lehre, wonach die Taufe nur ein Symbol, Abbild, Emblem usw. der Sündenvergebung und der Wiedergeburt sein soll, jeder Anhalt in der Schrift. *P. Feine* referiert ganz richtig:¹⁰⁷⁷⁾ „Überall wird die Taufe als die Vermittlerin realer, objektiver Wirkungen vorgestellt; sie ist nicht bloß Sinnbild oder eine darstellende symbolische Handlung. Die Gedankenreihen der Rechtfertigung und Sündenvergebung sind deutlich und fest in Verbindung mit der Taufe gebracht. Ebenso ist die Taufe fest mit der Lehre vom Glauben, der Lebensgemeinschaft mit Christus und der Erfüllung mit dem Geist verknüpft.“ Das weist *Feine* an denselben Schriftausagen nach, die auch von Luther und den alten Theologen zur Begründung der lutherischen Lehre von der Taufe angeführt werden, nämlich an Eph. 5, 26; Tit. 3, 5;¹⁰⁷⁸⁾ Apost. 22, 16; 2, 38; 1 Petr. 3, 21. Wir weisen noch besonders darauf hin, daß, wie die Sündenvergebung und Wiedergeburt durch die Taufe als Mittel (*medium remissionis peccatorum et regenerationis*) geschieht, so auch die Einfügung in den geistlichen Leib Christi, nämlich in die Kirche, vom Heiligen Geist durch die Taufe gewirkt, nicht bloß abgebildet wird. Es heißt 1 Kor. 12, 13: „Wir sind durch einen Geist alle zu einem Leibe getauft“, *ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*.¹⁰⁷⁹⁾ Auch die Heiligung, der Tod des alten Menschen und die Auferstehung zu einem neuen Leben, ist durch die Taufe nicht bloß

1077) *RG.3* XIX, 400.

1078) In der ersten Auflage des Meherischen Kommentars war zu Tit. 3, 5 bemerkt worden: „Die Taufe ist als die in der äußeren Handlung des Bades sich manifestierende innere Neugeburt des Menschen betrachtet.“ Dies widerspricht Luther in der dritten Auflage und sagt: „Der Ausdruck *τὸ λουτρὸν παλιγγενεσίας* ist von den Auslegern zum Teil sehr willkürlich gedeutet worden, indem sie *λουτρὸν* als bildliche Bezeichnung der regeneratio selbst oder der *praedicatio evangelii*, oder des Heiligen Geistes oder der reichlichen Austeilung desselben genommen haben. Nach Eph. 5, 26 kann darunter nichts anderes als die Taufe verstanden werden. Dem Zusammenhange nach nennt Paulus die Taufe das Bad der Wiedergeburt weder in dem Sinne, daß sie zur Wiedergeburt verpflichtet (Matthies), noch auch in dem, daß sie die Wiedergeburt versinnbildet (de Wette); denn weder in jenem noch in diesem Sinne könnte sie als Mittel der Errettung (*ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ*) gelten, sondern er bezeichnet sie mit jenem Namen als das Bad, mittelst dessen Gott die Wiedergeburt des Menschen wirklich beschafft.

1079) Wie das *εἰς* Apost. 2, 38 Zweck und Wirkung der Taufe bezeichnet: „Lasse dich ein jeglicher taufen zur (*εἰς*) Vergebung der Sünden“, so auch hier: „Wir wurden zu einem Leibe (*εἰς ἐν σῶμα*) getauft.“

herborkomme und stark werde".¹⁰⁸⁴⁾ Wenn A. von Öttingen von der Taufe sagt, daß sie gleichsam das „Todesurteil“ über den alten Menschen in sich schließt,¹⁰⁸⁵⁾ so ist das „gleichsam“ zu streichen. Mitten in der Christenheit ist immer wieder daran zu erinnern, daß die Heiligung stets nur als Folge der Vergebung der Sünden oder der Rechtfertigung auftritt, und daß wir daher auch von einer die Heiligung wirkenden Kraft der Taufe nur dann reden können, wenn die Taufe nicht bloß „in effigie“, sondern wirklich die Sünden vergibt oder rechtfertigt. Wir können uns darauf verlassen: Wo Gott, wie in der Taufe, seine Gnade, das ist, die Vergebung der Sünden, zusagt, und der Glaube diese Zusage ergreift, da wird *eo ipso* der alte Mensch getötet und der neue Mensch ins Leben gerufen. Daß dieser Prozeß sich noch täglich wiederholt, ist darin begründet, daß der Glaube noch nicht vollkommen ist, sondern in dem Christen neben dem Glauben noch Unglaube durch das ganze Leben hindurch sich findet. Es kommt also für die praktische Verwertung der Taufe alles darauf an, daß wir die Taufe nicht als Abbild oder als effigies der Gnade, sondern als Gnadenmittel auffassen. Übrigens haben die Reformierten kein Recht, die Taufe auch nur ein „Abbild“ oder „Siegel“ der Gnade zu nennen. Die Taufe weiß nur von einer Gnade, die sie selbst darbietet und zueignet. Daher versiegelt und bestätigt die Taufe nicht die angeblich unmittelbar gegebene und gewirkte Gnade, sondern erklärt diese für unecht. Doch dies wurde früher bei der Lehre von den Gnadenmitteln ausführlich dargelegt.¹⁰⁸⁶⁾ Dort wurde auch bereits nachgewiesen, daß zwischen Zwingli und Calvin eine wesentliche Differenz weder bestehe noch auch möglich sei.¹⁰⁸⁷⁾ Schließlich kommt es immer so zu stehen, daß alle, welche die Taufe als Mittel der Sündenvergebung und der Wiedergeburt leugnen, nicht umhin können, die Taufe mit Zwingli lediglich als „Pflichtsymbol“ zu fassen. Wenn von Reformierten anders praktiziert wird, so ist das eine „glückliche Inkonsistenz“.

Aber wir erinnern hier schließlich noch an eins. Obwohl bei der reformierten Lehre von der Taufe ein ganz offener Wider-

1084) Großer Katech., S. 497, 75. Ebendasselbst, S. 495, 65: „Diese zwei Stücke: unter das Wasser sinken und wieder herauskommen, deuten die Kraft und das Werk der Taufe (*virtutem et opus baptismi*), welches nichts anderes ist denn die Tötung des alten Adams, danach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen.“

1085) Luth. Dogmatik II, II, 431.

1086) II, 185 ff.

1087) II, 193 ff.

großen Eindruck auf das weltliche und kirchliche Publikum, und darum können wir nicht umhin, den Gnadenmittelcharakter der Taufe immerfort im Hause und in der Kirche und sonderlich auch im theologischen Unterricht thetisch und antithetisch darzulegen.¹⁰⁸⁹⁾

1089) Die Tagespresse von St. Louis veröffentlichte vor einigen Jahren über die Tätigkeit eines Erweckungspredigers den folgenden Bericht: "Baptism won't save you. Evangelist says being among God's people is not enough. 'You are not going to be saved by joining the church, by being baptized, or by taking the Lord's Supper, or by doing anything of this sort,' Evangelist W. R. Newell declared yesterday morning at the Century Theater noonday service. 'If you become a Christian, you will want to do those things, but goats get in among the sheep. It does not save you to get in among God's people.'"

Wir haben also heutzutage und in unserer Umgebung dieselbe Situation, die Luther mit den Worten beschreibt (X, 2060 ff.): „Es ist des leidigen Teufels Betrügerei, der die Leute äffet und nället mit solchem Geplärr und Geschrei: Sehet ihr nicht, daß Wasser Wasser ist? Was sollte das Wasser, das auch die Kuh trinkt, der Seele nützen und Sünde abwaschen? Damit ist dem vorwitzigen Pöbel das Maul aufgesperret, daß er flugs zufällt und spricht: Das ist wahrlich wahr! Ei, wie hat mich der Teufel betört, daß ich das nicht gesehen und gemerkt habe! Das heißen sie denn eine köstliche, rechtschaffene Lehre und die hohe Kunst des Geistes, wenn sie nur so viel sagen können: Wasser ist Wasser. Und werden gleichwohl die armen Leute durch solch Geschwätz so liederlich betrogen, weil sie solches mit viel prächtigen Worten und großem Geschrei, das sie vorgeben, aufmuhen, als lehrten wir, daß Wasser als Wasser die Seele bade. O Lieber, sagen sie, das glaube beileibe nicht; denn da siehest du, wie sie dich verführen, daß du auf bloß Wasser, als eine Kreatur, bauen und vertrauen sollst. Aber das heißen verzweifelte Verräter und Bösewichter, die die Taufe zerreißen, trennen und schneiden die zwei besten Hauptstücke davon, nämlich Gottes Wort und Befehl, und lassen uns nichts denn eine ledige Schale oder Hülse; wollen nicht hören noch sehen, wie wir allezeit und allermeist auf die gedachten zwei Stücke, bei und neben dem Wasser, treiben, und danach mit dem bloßen einigen Stück wider uns scharren und solches für besondere Kunst und Geist ausrufen. Lieber, so klug und gelehrt wäre ich auch wohl, ja, ein jeglicher Bauer beim Pfluge, ohne alle Kunst, wenn das gelten sollte, also aus eigenem Frevel zertrennen und voneinander reißen, was zusammen gehört und ein Wesen ist. . . . Denn das mußt du bekennen, daß Christus selbst solche Taufe eingesetzt und sein Wort oder Befehl dazutut, da er uns heißt taufen im Namen des Vaters, Sohnes und des Heiligen Geistes und dazu verheißt: Wer also getauft wird und glaubt, der soll selig werden. Solches mußt du uns nicht also aus den Augen setzen und hinwegreißen, als sollte es nicht gelten und tun, und dieweil ins Schlaraffenland weisen und deine eigene erträumte Geisterei vorgeben. Denn wir wissen und lehren solches auch, Gott Lob! mehr und besser denn sie, was der Heilige Geist in uns wirkt. Aber wir sollen ihn nicht also von der Taufe und Sakrament lassen reißen und dafür in einen ledigen Winkel weisen lassen, wie sie nach dem Geist gaffen und heimliche Offenbarung

wirkt. Das Blut Christi ist da, weil die Vergebung der Sünden, die durch die Taufe geschieht, nicht mit Gold oder Silber, sondern durch das vergossene Blut Christi erworben ist. Die heilige Dreieinigkeit ist da, weil nicht nur die Taufe auf den Namen der heiligen Dreieinigkeit geschieht, sondern Vater, Sohn und Heiliger Geist auch überall da in besonderer Weise gegenwärtig sind, wo die Gnadenmittel verwaltet werden. Auch ist ja Schriftlehre, daß die ganze heilige Dreieinigkeit in dem Herzen jedes gläubig gewordenen Menschen Wohnung macht. Aber trotzdem empfiehlt sich nicht, von einer *materia coelestis* bei der Taufe zu reden; und zwar schon deshalb nicht, weil der Heilige Geist, das Blut Christi und die heilige Dreieinigkeit in der genannten Beziehung auch bei der Predigt des Evangeliums sind.¹⁰⁹²⁾ Es liegt also der Sache nach kein Spezifikum der Taufe vor. Sollaß bemerkt daher, daß hier das Wort *materia coelestis* in einem „weiteren Sinne“ genommen werde: „Eigentlich zu reden (*stricte loquendo*), kann weder der Heilige Geist noch die heilige Dreieinigkeit eine materielle Ursache (*causa materialis*) sein oder so genannt werden.“¹⁰⁹³⁾ Da empfiehlt es sich doch, mit Baier und andern zu sagen: „Wir unterlassen es, bei diesem Sakrament“ (nämlich bei der Taufe) „von einer *materia coelestis* zu reden.“

1092) Wenn Luther sagt, die Taufe „sei ein Wasser mit dem Blut Christi gemenget“, oder in der Taufe „scheine und werde ersehen das rosenfarbene, unschuldige Blut Christi“ (VII, 707), so dachte er dabei keineswegs an eine *unio sacramentalis* zwischen dem Wasser und dem Blut Christi, analog der sakramentlichen Verbindung zwischen Brot und Wein und Leib und Blut Christi im Abendmahl, sondern Luther wollte einschärfen, daß die Frucht des vergossenen Blutes Christi, nämlich die Vergebung der Sünden, durch die Taufe dargereicht werde. So erklärt er sich a. a. O. selbst. Er sagt: „Diese heilige Taufe ist uns erworben durch dasselbige Blut, welches er für uns vergossen und für die Sünde bezahlt hat. . . . Denn Vergebung der Sünden erlangen wir nicht durch unsere Werke, sondern durch des Sohnes Gottes Sterben und Blutvergießen. Solche Vergebung aber legt und steckt er in die Taufe.“ Luther sagt in demselben Zusammenhang, daß das Blut Christi auch mit der Predigt des Evangeliums verbunden sei: „Das Sprengen [mit dem Blut Christi] ist nichts anderes denn predigen. Weih- oder Sprengwasser ist die Heilige Schrift. Des Predigers oder Christen Zunge ist der Sprengwedel. Denselben tunkt er in des Herrn Christi rosenfarbenes Blut und besprengt damit das Volk, das ist, er predigt ihnen das Evangelium, welches also lautet: daß Christus Vergebung der Sünden erworben habe durch sein teures Blut, daß er für aller Welt Sünde am Kreuz vergossen hat. Wer es glaubt, der ist damit besprengt.“

1093) Examen, De bapt., qu. 7.

der Kirche besteht nicht in einer „Anwartschaft auf das Reich Gottes“, sondern im gegenwärtigen Besitz desselben.¹¹⁰⁵⁾ Kol. 2, 11. 12 ist ausgesagt, daß die Taufe an die Stelle der alttestamentlichen Beschneidung getreten, also das Gnadenmittel für die Kinder ist.¹¹⁰⁶⁾ Der Opposition gegen die Kindertaufe liegt meistens die ganz sonderbare¹¹⁰⁷⁾ Meinung zugrunde, daß wohl die Alten, aber nicht die Kinder glauben könnten. Daß die Kinder eigenen Glauben haben können, wurde bereits bei der Lehre vom Glauben unter dem Abschnitt „Der Glaube der Kinder“ dargelegt¹¹⁰⁸⁾ und ist nochmals unter dem Abschnitt „Taufgebräuche“ aufzunehmen, nämlich bei dem Punkt, ob bei der Kindertaufe die Frage nach dem Glauben an die Väter oder an das Kind zu richten sei. Es ist gegen die Kindertaufe eingewendet worden, daß sie in der Schrift nirgends ausdrücklich erwähnt werde. Daraus hat man sich den Schluß erlaubt, daß die Kindertaufe in der apostolischen Kirche nicht im Gebrauch gewesen sei. Der gegenteilige Schluß ist jedenfalls ebenso berechtigt: Die Kindertaufe ist deshalb in der Schrift nicht noch ausdrücklich erwähnt, weil sie als selbstverständlich anzusehen ist, zumal die Schrift berichtet, daß ganze Familien getauft wurden,¹¹⁰⁹⁾ die schwerlich ohne Kinder zu denken sind, daß Christus „seine Gemeinde“, in der nach seiner eigenen Erklärung die Kinder einen Bestandteil bilden,¹¹¹⁰⁾ durch das Wasserbad im Wort reinigt,¹¹¹¹⁾ und Paulus die Taufe für den Antitypus der Beschneidung erklärt.¹¹¹²⁾ Kirchengeschichtlich steht fest, daß die Kindertaufe im zweiten Jahrhundert allgemein im Gebrauch war. „Tertullian bezeugt das Vorhandensein der Kindertaufe, indem er sie mißbilligt.“¹¹¹³⁾ Origenes bezeugt sie als apostolische Tradition.¹¹¹⁴⁾ — Bei der Lehre von der Taufe ist

1105) Matth. 10, 14.

1106) Galob 3. St.: Sacramentum baptismi Christus surrogatum voluit circumcisioni.

1107) Matth. 18, 3; Matth. 10, 14. 15.

1108) II. 587 f.

1109) 1 Kor. 1, 16; Apost. 11, 14; 16, 15. 33.

1110) Matth. 18, 6; Matth. 10, 13—16.

1111) Eph. 5, 26.

1112) Kol. 2, 11. 12.

1113) Hase, Ev. Dogmatik, S. 432.

1114) In Epist. ad Rom. V: Ecclesia ab apostolis traditionem accepit etiam parvulis baptismum dare. Hase a. a. O. — Bretschneider findet bei seiner Kritik „der kirchlichen Lehre von der Kindertaufe“ doch „mehreres, was uns erwarten läßt, daß die Kindertaufe Jesu Willen und dem Geiste seiner Religion gemäß sei. Der Befehl Matth. 28, 19 ist ganz allgemein. . . . Auch konnten die Apostel den Befehl Jesu desto eher auf die Kinder erstrecken, da auch in

der Kirche besteht nicht in einer „Anwartschaft auf das Reich Gottes“, sondern im gegenwärtigen Besitz desselben.¹¹⁰⁵⁾ Kol. 2, 11. 12 ist ausgesagt, daß die Taufe an die Stelle der alttestamentlichen Beschneidung getreten, also das Gnadenmittel für die Kinder ist.¹¹⁰⁶⁾ Der Opposition gegen die Kindertaufe liegt meistens die ganz sonderbare¹¹⁰⁷⁾ Meinung zugrunde, daß wohl die Alten, aber nicht die Kinder glauben könnten. Daß die Kinder eigenen Glauben haben können, wurde bereits bei der Lehre vom Glauben unter dem Abschnitt „Der Glaube der Kinder“ dargelegt¹¹⁰⁸⁾ und ist nochmals unter dem Abschnitt „Taufgebräuche“ aufzunehmen, nämlich bei dem Punkt, ob bei der Kindertaufe die Frage nach dem Glauben an die Väter oder an das Kind zu richten sei. Es ist gegen die Kindertaufe eingewendet worden, daß sie in der Schrift nirgends ausdrücklich erwähnt werde. Daraus hat man sich den Schluß erlaubt, daß die Kindertaufe in der apostolischen Kirche nicht im Gebrauch gewesen sei. Der gegenteilige Schluß ist jedenfalls ebenso berechtigt: Die Kindertaufe ist deshalb in der Schrift nicht noch ausdrücklich erwähnt, weil sie als selbstverständlich anzusehen ist, zumal die Schrift berichtet, daß ganze Familien getauft wurden,¹¹⁰⁹⁾ die schwerlich ohne Kinder zu denken sind, daß Christus „seine Gemeinde“, in der nach seiner eigenen Erklärung die Kinder einen Bestandteil bilden,¹¹¹⁰⁾ durch das Wasserbad im Wort reinigt,¹¹¹¹⁾ und Paulus die Taufe für den Antitypus der Beschneidung erklärt.¹¹¹²⁾ Kirchengeschichtlich steht fest, daß die Kindertaufe im zweiten Jahrhundert allgemein im Gebrauch war. „Tertullian bezeugt das Vorhandensein der Kindertaufe, indem er sie mißbilligt.“¹¹¹³⁾ Origenes bezeugt sie als apostolische Tradition.¹¹¹⁴⁾ — Bei der Lehre von der Taufe ist

1105) Matth. 10, 14.

1106) Gal 3. St.: Sacramentum baptismi Christus surrogatum voluit circumcisioni.

1107) Matth. 18, 3; Matth. 10, 14. 15.

1108) II, 587 f.

1109) 1 Kor. 1, 16; Apost. 11, 14; 16, 15. 33.

1110) Matth. 18, 6; Matth. 10, 13—16.

1111) Eph. 5, 26.

1112) Kol. 2, 11. 12.

1113) Hase, Ev. Dogmatik, S. 432.

1114) In Epist. ad Rom. V: Ecclesia ab apostolis traditionem accepit etiam parvulis baptismum dare. Hase a. a. O. — Bretschneider findet bei seiner Kritik „der kirchlichen Lehre von der Kindertaufe“ doch „mehreres, was uns erwarten läßt, daß die Kindertaufe Jesu Willen und dem Geiste seiner Religion gemäß sei. Der Befehl Matth. 28, 19 ist ganz allgemein. . . . Auch konnten die Apostel den Befehl Jesu desto eher auf die Kinder erstrecken, da auch in

auch die Frage aufgeworfen worden, wie es um die Seligkeit der ungetauft sterbenden Christenfinder stehe. Wir haben Grund für die Annahme, daß Gott eine uns nicht geoffenbarte Weise habe, in den Christenfindern, die ohne Taufe sterben, den Glauben zu wirken, wie dies sicherlich bei den Kindern weiblichen Geschlechts im Alten Testament der Fall war.¹¹¹⁵⁾ In bezug auf die Kinder der Heiden wagen wir dies nicht zu behaupten. Wir betreten hier das Gebiet der unerforschlichen Gerichte Gottes.¹¹¹⁶⁾

Die Taufe von Glöden und andern res inanimatae ist natürlich eine Verspottung der christlichen Taufe.¹¹¹⁷⁾ Die Taufe von Gestorbenen scheint bei einigen Häretikern im Gebrauch gewesen zu sein.¹¹¹⁸⁾

der alten Ökonomie der Einweihungsaktus, die Beschneidung, an Kindern vollzogen wurde. Wenn nach Apost. 16, 15. 33; 18, 8; 1 Kor. 1, 16 ganze Familien, und zwar alle, die dazu gehörten (Apost. 16, 33), getauft wurden, so ist es wahrscheinlich, daß die Apostel Kinder, wenn einige in diesen Familien waren, nicht ausgeschlossen haben. . . . Jesus selbst segnet nach Mark. 10, 14 f.; Matth. 19, 15 f.; Luk. 18, 15 f. die Kinder durch Auflegen der Hände und erklärte sie für geschild, Mitglieder des Reiches Gottes zu werden. Wir werden daher immer Jesu Willen sicherer erfüllen, wenn wir die Kinder durch die Taufe in die Gemeinschaft der christlichen Kirche aufnehmen, als wenn wir dieses nicht tun. Auch die älteste Kirche, wie wir schon aus Tertullian sehen, pflegte die Kinder zu taufen, was nicht geschehen sein würde, wenn die Apostel den Kindern die Taufe verweigert hätten“. (Dogmatik der ev.-luth. K. II, 649 ff.)

1115) Mark. 10, 13—16.

1116) Röm. 11, 33.

1117) Quenstedt II, 1092. Luther (VII, 704): „Lieber, wo und wer ist der Stifter, der solches geheißen habe? Hast du auch ein Wort oder Befehl Gottes, so da sagt: Du sollst Salz oder Wasser weihen und solche Worte darüber sprechen? Wo solch Wort nicht ist, da ist und gilt nichts, was man sonst für Zeichen und Worte braucht, daß auch die Taufe ohne dieses kein Sakrament wäre, obgleich beide, Wasser und Wort, darüber gesprochen, da wären. Wie das Papsttum mit solcher falschen Lügentaufe narret, daß sie die toten Glöden weihen und taufen, da auch beide, Wasser und Wort, gebraucht werden, wie in der rechten Taufe. Was fehlt denn daran? Nichts anderes denn dies Stück, daß keine Gottes Stiftung und Befehl da ist, der solches geheißen und geordnet habe, sondern Menschen aus eigenem Gutdünken solches aufgebracht haben. Wie denn das ganze Papsttum eitel Menschenlehre und ihr eigener Tand ist. Darum ist solch Taufen kein Sakrament, sondern eine lautere Verlehrung, ja ein Spott und Lasterung der Taufe.“

1118) Vgl. Gerhard, L. de bapt., § 165, und Gremer unter βαπτίζειν. Über 1 Kor. 15, 29: „die Taufe über (ὕπερ) den Toten“ siehe „Z. u. W.“ 1884, S. 413 f.; auch Gerhard a. a. O. und Gremer unter βαπτίζειν. Über die lokale Bedeutung von ὕπερ siehe Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms 6, S. 342.

7. Das Subjekt der Taufe, oder wer taufen solle.

Wie alle geistlichen Güter, so gehören auch die Gnadenmittel, inklusive der Taufe, unmittelbar, das ist, nicht erst durch die Vermittlung eines Pastorenstandes, den Gläubigen, das ist, allen Christen. Daß Pastoren die Taufe verwalten, tun sie im öffentlichen Amt als berufene Diener (ministri) der Gläubigen. Sind öffentliche Diener nicht vorhanden, so ist jeder Christ nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, die Taufe zu erteilen. Unser St. Louiser Gesangbuch bietet daher im Anhang drei Formulare (ein längeres, kürzeres und ein ganz kurzes) für die „Laientaufe“ dar.¹¹¹⁹⁾ Die Calvinisten verwerfen nach dem Vorgange Calvins¹¹²⁰⁾ die Laientaufe, und namentlich die Taufe durch Frauen, schlechthin und behaupten, daß die Taufe nur durch berufene Prediger vollzogen werden könne.¹¹²¹⁾ Den eigentlichen Grund für diese wunderliche Stellung gibt Altting an, wenn er nicht nur sagt, daß Frauen, welche die „Taufe“ vollziehen, das öffentliche Kirchenamt sich anmaßen (involant in ministerium ecclesiasticum), sondern auch hinzusetzt: „Sie hängen die ewige Seligkeit an ein äußeres Ding, weil sie meinen, es sei um das Kind geschehen, wenn der Tod vor der Wassertaufe eintrete; sie wissen nicht, daß die Seligkeit der Kinder von der Gnade der Erwählung und des Bundes abhängt.“¹¹²²⁾ Zugrunde liegt also die Verwerfung der Gnadenmittel als „äußerer Dinge“ überhaupt und dann die Fiktion einer von den Gnadenmitteln losgelösten Erwählung. Wenn übrigens die Calvinisten uns versichern, daß die

1119) übrigens sollte ein Christ auch ohne ein gedrucktes und abgelesenes Formular recht taufen können, indem er die wenigen Worte, welche zur Vollziehung der Taufe gehören, seinem Gedächtnis eingeprägt hat: „Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

1120) Inst. IV, 15, 20: Neque aut mulieribus aut hominibus quibuslibet mandavit Christus ut baptizarent, sed quos apostolos constituerat, iis mandatum hoc dedit. Die Beschränkung des Taufbefehls auf die Apostel ist wider B. 20: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“ Sodann beweist Calvin zu viel. Ginge der Taufbefehl nur die Apostel an, so müßte auch die Verwaltung der Taufe und das Lehren überhaupt auf die Personen der Apostel beschränkt werden, was natürlich Calvin selber nicht will.

1121) Zitate bei Heppe, Dogmatik der ref. R., S. 446; Quenstedt II, 1115 sqq.; Günther, Symbolik, S. 295 f. Auch in der zweiten Helvetischen Konfession wird die Laientaufe verworfen, XX, Niemeyer p. 518; ebenso in der Confession of Faith der Presbyterianer, chap. XXVII, 4: „There be only two sacraments ordained of Christ . . . neither of which may be dispensed by any but by a minister of the Word, lawfully ordained.“

1122) Syllabus Controversiarum etc., p. 263; bei Quenstedt II, 1115.

stedt wendet sich in ausführlicher Darlegung gegen die Kirchenväter, die Scholastiker und die späteren römischen Lehrer, die eine absolute Notwendigkeit der Taufe behaupten.¹¹²⁶⁾ Um die Sache etwas weniger schrecklich zu machen, lassen die Papisten die ohne Taufe gestorbenen Kinder nur negativ (*poena damni*), nicht positiv (*poena sensus*) gestraft werden, das heißt, sie nehmen an, daß die ungetauft gestorbenen Kinder der Anschauung Gottes beraubt werden, aber keine Qualen empfinden. — Die eine absolute Notwendigkeit der Taufe lehren, berufen sich besonders auf Joh. 3, 5: „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“ Aber der Skopus dieser Stelle ist die Bestrafung der Pharisäer und Schriftgelehrten, die sich auf Gottes zu der Zeit geltende Weise nicht einlassen wollten und die Taufe Johannis verachteten, während die Zöllner Buß taten und sich taufen ließen.¹¹²⁷⁾ So lautet der Bericht bei Lukas, Kap. 7, 29. 30: „Alles Volk, das ihn [Johannes] hörte, und die Zöllner gaben Gott recht und ließen sich taufen. Aber die Pharisäer und Schriftgelehrten verachteten Gottes Rat (*τὴν βουλὴν τοῦ Θεοῦ*) wider sich selbst und ließen sich nicht von ihm taufen.“ In bezug auf diese Verachtung der Taufe Johannis und damit des Rates Gottes zur Seligkeit spricht Christus zu Nikodemus, der ja „ein Mensch unter den Pharisäern“ war:¹¹²⁸⁾ „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“ Im analogen Falle müßten auch wir einem Verächter der Taufe Christi sagen: „Es sei denn, daß jemand getauft werde, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“ Luther und die lutherischen Theologen eignen sich Augustins Wort

kommen könnte. . . . Es ist allezeit einträchtiglich gehalten, daß, ob jemand glaubte und doch ungetauft stürbe, der würde darum nicht verdammt: denn es mag etwa der Fall vorkommen, daß einer glaubt und, ob er wohl der Taufe begehrt, durch den Tod übereilt würde.“

1126) Systema II, 1166 sq. Alexander Dodge stellt (*Outlines*, p. 502) die Sache nicht richtig dar, wenn er auf die Frage: „What is the Romish and Lutheran doctrine as to the necessity of baptism?“ antwortet: „They hold that the benefits conveyed by baptism are *ordinarily* conveyed in no other way, and consequently, baptism is *absolutely* necessary in order to salvation, both for infants and adults.“

1127) Dies führt besonders Dannhauer aus, *Hodosophia*, Phaen. X, 504: Scopus particularis colloquii Christi est elenchticus Pharisaismi *contemnentis consilium Dei de baptismo*.

1128) Joh. 3, 1.

ritibus adiaphoris) ist die Freiheit festzuhalten, welche Christus teuer erkaufte und seiner Kirche verliehen hat, also nämlich, daß man sie ohne die Meinung, sie seien nötig, in Freiheit beobachtet, und daß sie nach Anordnung und mit Zustimmung der Kirche, sonderlich wenn sie nützlich zu sein aufhören, ihren heilsamen Zweck nicht erreichen und in Mißbrauch und Aberglauben ausarten, abgeschafft und verändert werden können.“ Andererseits sollten bei der Taufe als einer öffentlichen Handlung die Gebräuche nicht der Willkür des einzelnen, auch nicht des Pastors, anheimgegeben werden. Auf die Frage, wem die Festsetzung, beziehungsweise Änderung, der Taufgebräuche zustehe, gibt die rechte Antwort die Konfordinformel, wenn sie im 10. Artikel von „Kirchengebräuchen“ oder „Mitteldingen“ sagt:¹¹³³⁾ „Demnach glauben, lehren und bekennen wir, daß die Gemeinde Gottes jedes Orts und jeder Zeit derselbigen Gelegenheit nach guten Fug, Gewalt und Macht habe, dieselbigen ohne Leichtfertigkeit und Ärger- niß ordentlicher- und gebührenderweise zu ändern, zu mindern und zu mehrern, wie es jederzeit zu guter Ordnung, christlicher Disziplin und Zucht, evangelischem Wohlstand und zu Erbauung der Kirche am nützlichsten, förderlichsten und besten angesehen wird.“ Dabei versteht sich von selbst, daß die einzelnen Ortsgemeinden sich, soweit es angeht, gern andern Gemeinden des rechtgläubigen Bekenntnisses konform halten, sowohl zu einer äußeren Bezeugung der Einigkeit in der Lehre, als auch um Verwirrung bei solchen Gliedern der Gemeinde zu vermeiden, die von einer Gemeinde in eine andere übergehen. — Einige Bemerkungen zu den Taufgebräuchen, die in der lutherischen Kirche sich finden, mögen hier noch Platz finden. Die Erinnerung an die E r b s ü n d e, womit auch unser Taufformular¹¹³⁴⁾ beginnt, hat den Zweck, auf die Notwendigkeit der Taufe hinzuweisen, „weil wir von Adam her allesamt in Sünden empfangen und geboren werden“. — Die mit der Taufe verbundene Namensgebung hat einen sehr praktischen Zweck. Sie dient der Erinnerung, daß der Getaufte in seiner Taufe eine auf seinen Namen, also auf seine Person, ausgestellte und für das ganze Leben geltende Gnadenzusage hat.¹¹³⁵⁾ — Wie der E r o r z i s m u s unter die Taufgebräuche

1133) S. 698, 9.

1134) Kirchenagende für ev.-luth. Gemeinden, herausgegeben von der Allgemeinen Deutschen Ev.-Luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. St. St. Louis, Mo. 1856.

1135) Die eingerahmten Taufscheine sind ein sehr passender Zimmerschmuck in Christenhäusern, sonderlich auch in den Studierzimmern theologischer Studenten.

Ungläubige zugegen sind, so wird er das Taufformular mit den durch diese Umstände geforderten Auslassungen zu gebrauchen wissen. — Durch die Abrenuntiation und das Glaubensbekenntnis kommt die Wirkung der Taufe zum Ausdruck, daß nämlich durch die Taufe das Kind aus dem Reich des Teufels in das Reich Christi versetzt wird. Weil dies nur so geschehen kann, daß das Kind in der Taufe eigenen Glauben hat, so wird die Frage nach dem Glauben an das Kind gerichtet und von den Paten an Stelle des Kindes beantwortet. Hierbei ist natürlich als feststehend angenommen, daß das Kind in der Taufe eigenen Glauben habe und nicht etwa auf den Glauben der Paten oder der christlichen Kirche oder auch den eigenen zukünftigen Glauben getauft werde. An dem eigenen Glauben der Kinder ist durchaus festzuhalten. Jede Lehre, wonach der Segen der Taufe auf das Kind übergehen soll, ohne daß der Glaube als Nehmemittel auf Seiten des Kindes vorhanden wäre, ist außerhalb des Christentums gelegen.¹¹³⁸⁾ Der Segen der Taufe besteht ja in der Vergebung der Sünden, und die Vergebung der Sünden kann durch kein anderes Mittel als durch den Glauben angeeignet werden. „Solches“ (nämlich „in dem Wasser die verheißene Seligkeit empfangen“) „kann die Faust noch der Leib nicht tun, sondern das Herz muß es glauben.“¹¹³⁹⁾ Die Frage, woher das Kind den eigenen Glauben habe, sollte uns nicht ernstlich bekümmern. Weil wir wissen, daß die Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten, also das Gnadenmittel für die Kinder ist, und weil Christus die Kinder zu sich bringen heißt, um sie zu segnen, und ihnen das Himmelreich zuspricht, so sind wir berechtigt, ihm (Christo) die Sorge für das medium *ληπτικόν*, den Glauben, zu überlassen, durch den allein sie Segen und Himmelreich ihrerseits empfangen können. Zudem wissen wir, daß die Taufe zum Evangelium gehört, und daß das Evangelium es an sich hat, den Glauben, den es fordert, auch selbst zu wirken. Wir sagen also: Wie das Wort des Evangeliums dadurch, daß es die Vergebung der Sünden darbietet, auch den Glauben an die dargebotene Vergebung der Sünden wirkt, so wirkt und stärkt auch die Taufe den Glauben, nicht infolge einer ins Taufwasser gelegten physischen oder magischen Kraft, sondern infolge der mit der Wassertaufe verbundenen Verheißung der Vergebung der Sünden. Luther: „Also sagen wir, daß die Kindlein zur Taufe gebracht werden wohl durch fremden

1138) Das ist die iudaica opinio der Scholastiker. Apol. 204, 18 ff.

1139) Großer Katechismus, S. 490, 36.

eigenen Glauben haben, so sprechen wir aus, was sie noch nicht aussprechen können. Zugleich nehmen wir die Gelegenheit wahr, bei der Taufe der Kinder die christliche Lehre vom Glauben der Kinder, die mitten in der Christenheit geleugnet wird, zu bekennen. Bei rechter Erwägung der Umstände ist also die Sache nicht sonderbar, sondern vollkommen in Ordnung. Hiermit ist auch schon auf die Frage geantwortet, ob ein Taufformular mit der Frage nach dem Glauben für die Kindertaufe überhaupt passend sei, und ob nicht etwa unsere Kirche das Formular für die Taufe der Erwachsenen etwas gedankenlos auf die Kindertaufe übertragen habe. Darauf ist im Einklang mit den vorstehenden Darlegungen zu antworten: Die Frage nach dem Glauben ist bei der Kindertaufe nicht minder am Platze als bei der Taufe der Erwachsenen, weil wir von den Kindern wissen, und zwar noch gewisser als von den Erwachsenen, daß sie in oder bei der Taufe glauben. Auch empfiehlt sich, die Frage nach dem Glauben bei der Kindertaufe deshalb beizubehalten, damit wir nicht, woran Luther erinnert, auf den Gedanken kommen, „daß die christliche Kirche zweierlei Taufe habe, und die Kinder nicht gleiche Taufe mit den Alten hätten, so doch St. Paulus sagt Eph. 4, 5, es sei nur eine Taufe, ein Herr, ein Glaube“.¹¹⁴⁴⁾ — Aber an welchem Punkt der Taufhandlung haben wir den Glauben als entstehend zu denken? Luther ist nicht besonders besorgt um die Feststellung des Zeitpunktes. Er sagt, der Glaube sei „vor oder je in der Taufe“ da.¹¹⁴⁵⁾ Worauf Luther alles ankommt, ist dies, daß das Kind nicht auf den Glauben der Paten oder der christlichen Kirche oder auch auf den eigenen zukünftigen Glauben getauft werde, sondern eigenen Glauben habe. Doch ist es am sichersten, den Glauben im eigentlichen Taufakt entstehend zu denken. Wie Luther in den oben angeführten Worten selbst sagt: Wenn die Kinder durch fremden Glauben zur Taufe gebracht sind und „der Täufer mit ihnen handelt an Christus' Statt, so segnet er sie und gibt ihnen den Glauben und das Himmelreich; denn des Priesters Wort und Tat sind Christi selbst Wort und Werk“. Nun kann aber, was die Vollziehung einer rechten Taufe betrifft, schließlich alles wegbleiben außer der Applikation des Wassers im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. — Hieran hat sich die Frage geknüpft, wie man denn vor dem eigentlichen Taufakt nach dem Glauben des Kindes fragen könne. Man hat daran gedacht, die Frage nach dem Glauben hinter den Taufakt zu verlegen. Aber

1144) St. L. XI, 490.

1145) A. a. O., 489.

daß nach der Schrift die Taufe Johannis wirklich *Gnadenmittel* war mit *vis dativa* und *vis effectiva*. Wie die christliche Taufe, mit der die Christen am ersten Pfingsttage getauft wurden, eine Taufe „zur Vergebung der Sünden“ (*εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*) war, so wird auch die Taufe Johannis ausdrücklich als „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ (*βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) beschrieben.¹¹⁴⁷⁾ Und wie die christliche Taufe das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes heißt, durch welches die Seligmachung geschieht (*ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ πνεύματος ἁγίου*), und zwar im Gegensatz zum Seligwerden aus den eigenen Werken (*οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς*):¹¹⁴⁸⁾ so wird auch die Johannestaufe als ein Mittel beschrieben, durch welches der Heilige Geist die Wiedergeburt wirkt und „ein Mensch aus den Pharisäern“ in Gottes Reich kommt: „Es sei denn, daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist (*ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*), so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“¹¹⁴⁹⁾ Freilich ist die rechte Auffassung der Johannestaufe insofern nicht von unmittelbarer praktischer Bedeutung, als heutzutage niemand mehr mit dieser Taufe getauft wird.¹¹⁵⁰⁾ Aber bei der

1147) *Matth.* 1, 4; *Luk.* 3, 3.1148) *Tit.* 3, 5.1149) *Joh.* 3, 5.

1150) So Chemnitz, *Examen*, *De bapt.*, p. m. 230. Ebenso Calov, *Systema* I, 953. Bei Chemnitz findet sich auch a. a. O., p. 233 sqq., eine sorgfältige Aufzählung und Rezension der verschiedenen Auslegungen von *Apost.* 19, 1—6. Von der Auffassung, daß die Worte, *B. 5*: „Da sie das hörten, ließen sie sich taufen auf den Namen des Herrn Jesu“ nicht Lukas, sondern Paulo angehören, urteilt er: *Graecus textus illam explicationem facile patitur et admittit*. Aber er will nicht, daß man über jemand das Anathema ausspreche, der über die Frage, ob die zwölf Johannesjünger zu Ephesus noch auf den Namen Christi getauft seien, anderer Meinung ist. Die Auffassung jenes historischen Berichts *Apost.* 19, 1—6 sei eine Sache für sich. Der *Gnadenmittel*charakter der Johannestaufe stehe aus den Beschreibungen fest, die uns die Schrift über diese Taufe darbietet. Von der Ansicht, daß die Taufe Johannis eine Taufe zur Buße „ohne Glauben an Christum und ohne Vergebung der Sünden“ gewesen sei, urteilt Chemnitz: „Eine solche Buße ist sicherlich einfach heidnisch (*res ethnica*). Auch Paulus sagt *Apost.* 19 ausdrücklich, Johannes habe so mit der Taufe der Buße getauft, daß er zugleich lehrte, daß diejenigen, welche er taufte, an Christum Jesum glaubten. Auch Markus und Lukas versichern, Johannes habe von seiner Taufe gepredigt, daß sie eine Taufe nicht bloß der Buße, sondern der Buße zur Vergebung der Sünden sei. Auch die Redeweise, „zur Vergebung der Sünden“ nimmt der Taufe Johannis nicht die Vergebung der Sünden. . . . Dieselbe Redeweise wird von der Taufe Christi *Apost.* 2, 38 gebraucht: „Tut Buße, und lasse sich ein jeglicher taufen . . . zur Vergebung der Sünden.“

Das Abendmahl.

(De coena sacra.)

1. Die göttliche Ordnung des Abendmahls.

Wie die Predigt des Evangeliums und die Taufe, so ist auch das heilige Abendmahl nicht bloß kirchliche, sondern göttliche Ordnung (*institutio divina*). Christus hat das Abendmahl eingesetzt und zugleich befohlen, daß es bis an den jüngsten Tag in seiner Kirche gefeiert werde, welchen Befehl der Apostel Paulus wiederholt.¹¹⁵³⁾ So haben es auch die ersten Christen verstanden. Wie die Taufe, so finden wir auch das Abendmahl in der apostolischen Kirche im Gebrauch.¹¹⁵⁴⁾

Konsequente Schwärmer wie die Quäker verwerfen nicht nur die Taufe, sondern auch das Abendmahl als eine in der Kirche zu befolgende göttliche Ordnung. Die Quäker sind auch an diesem Punkte konsequenter in der Abtunnung der „unnützen äußeren Dinge“ als die große Mehrzahl der Reformierten. Während die meisten Reformierten nur den Teil der Abendmahlsworte, der sich auf Leib und Blut Christi bezieht, bildlich fassen wollen und daher nur die mündliche Niesung (*manducatio oralis*) des Leibes und Blutes Christi verwerfen, aber den mündlichen Genuß des Brotes und Weines stehen lassen wollen, so gehen die Quäker konsequent einen Schritt weiter. Sie fassen auch Brot und Wein bildlich und wollen daher, daß Christen, die wahrhaft geistlich gesinnt sind, auch Brot und Wein nicht mit dem Munde, sondern nur mit dem Glauben genießen. Sie haben dafür auch einen „Schriftbeweis“. Wie die meisten Reformierten für die Abweisung des mündlichen Genusses des Leibes und Blutes Christi sich auf die Schriftworte: „Fleisch ist kein nütze“¹¹⁵⁵⁾ berufen, so berufen sich die Quäker auf Schriftworte, wie: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken“¹¹⁵⁶⁾ und: „So lasset nun niemand euch Gewissen machen über Speise oder über Trank“.¹¹⁵⁷⁾ Nach Offenb. 3, 20 werde das wahre Abendmahl im Herzen genossen. Die äußere Handlung, die Christus einst mit seinen Jüngern „um der Schwachen willen“ vornahm, habe ebensowenig Geltung für die spätere Kirche wie das Fuß-

1153) Lut. 22, 19; 1 Kor. 11, 25: „Das tut zu meinem Gedächtnis.“

1154) 1 Kor. 10, 16—22; 11, 17—34.

1156) Röm. 14, 17.

1155) Joh. 6, 63.

1157) Kol. 2, 16.

„Besser kann überhaupt eine Tatsache nicht bezeugt sein als die von Jesus selbst stammende Bestimmung des Abendmahls für seine Gemeinde.“

Das Verhältnis zwischen Abendmahl und Taufe ist richtig bezeichnet, wenn die alten Theologen die Taufe *sacramentum initiationis* und das Abendmahl *sacramentum confirmationis* nennen. Der Empfang der Taufe geht dem Gebrauch des Abendmahls vorher. Am ersten Pfingstfest werden die Befehrten aufgefordert, sich taufen zu lassen, nicht, das Abendmahl zu feiern. Dies ist für die kirchliche Praxis zu beachten. Stellt es sich heraus, daß solche Personen, die bei uns das heilige Abendmahl begehren, noch nicht getauft sind, so vollziehen wir an ihnen vorher die Taufe.¹¹⁶¹⁾

Die Namen des heiligen Abendmahls sind teils in der Schrift gegeben,¹¹⁶²⁾ teils in Anlehnung an Worte, Wesen und Umstände des Abendmahls im kirchlichen Sprachgebrauch gebildet.¹¹⁶³⁾ Man soll über die Namen keinen Streit anfangen — auch nicht über den Namen „Messe“ (*missa*) —, solange mit den

Stiftung für die Gemeinde deshalb ab, weil er die Beziehung des Abendmahls auf Christi Tod für unmöglich erklärt.“ Diese Klasse von Theologen will ja von der Gottheit Christi und der *satisfactio vicaria* nichts wissen.

1161) Walther, *Pastorale*, S. 190. Walther verweist noch auf die „Analogie der Passahmahlzeit“, zu welcher nach 2 Mos. 12, 48 nur solche, welche durch die Beschneidung bereits in den Gnadenbund aufgenommen waren, zugelassen wurden.

1162) 1 Kor. 11, 20: Mahl des Herrn, κυριακὸν δεῖπνον; 1 Kor. 10, 21: Tisch des Herrn, τράπεζα Κυρίου.

1163) Wie *Eucharistie*, in Anlehnung an εὐχαριστήσας, Mat. 14, 23; Luk. 22, 19; 1 Kor. 11, 24; *Kommunion* nach κοινωνία, 1 Kor. 10, 16; *Abendmahl* oder *Nachtmahl* nach 1 Kor. 11, 23: ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί κτλ. Gerhard, *L. de s. coena*, § 3—9, unterscheidet biblische und kirchliche Benennungen. Als biblische bezeichnet er *Coena dominica*, *mensa et calix Domini*, *communicatio corporis et sanguinis Christi* (mit der Bemerkung: *ubi tamen potius definitio rei quam nominis proposita dici posset*), *novum testamentum* (quia instante mortis agone a Christo instituta est et quidem in memoriam mortis testatoris), *fractio panis* (mit der Bemerkung: *Sed quia evidenter et apodictice demonstrari nequit, oportere in illis locis, Act. 2, 42; 20, 7, per fractionem panis intelligi administrationem coenae, ideo quidam de vulgaribus epulis phrasin accipiunt, quo sensu usurpatur Luc. 24, 35, Act. 27, 35 atque alibi passim*). Als kirchliche Ausdrücke nennt Gerhard εὐχαριστία, σίναξις, ἀγάπη, λειτουργία, θυσία und προσφορά, μυστήριον, *sacramentum altaris*, *missa*. Zur Erklärung dieser Namen bietet Gerhard viel geschichtliches Material.

dazu eingesetzt, daß es sei ein Siegel und gewiß Zeichen der Vergebung der Sünden, dadurch die Herzen erinnert und der Glaube gestärkt wird, daß sie gewiß glauben, daß ihnen die Sünden vergeben sind.“ So befaßen die Schmalkaldischen Artikel „das heilige Sakrament des Altars“ mit Recht unter das „Evangelium“ und nennen es neben dem mündlichen Wort des Evangeliums und der Taufe „Rat und Hilfe wider die Sünde“. ¹¹⁶⁸⁾ Gemeinsam ist dem Abendmahl ferner mit der Privatabsolution und der Taufe, daß es eine individuelle, auf die einzelne Person lautende Zusage der Vergebung der Sünden in sich schließt. Dennoch ist die *differentia specifica* oder das, was dem Abendmahl eigentümlich ist, in der Schrift sehr klar markiert. Im Abendmahl wird die individuelle, auf die einzelne Person lautende Aussprechung von der Sündenschuld durch Darreichung des Leibes Christi, der für uns gegeben ist, und durch Darreichung des Blutes Christi, das für uns vergossen ist, bestätigt oder versiegelt. Hierdurch unterscheidet sich das Abendmahl von den andern Gnadenmitteln.

Aber gerade mit diesem wunderbaren Gnadenmittel hat Christus mitten in der Christenheit wenig Glück gehabt. Rom halbiert durch die Kelchentziehung das Abendmahl, und der Leib Christi, den es übriglassen will, ist bei genauer Auffassung der römischen Lehre nicht der Leib, der für uns gegeben ist, sondern ein Leib, der durch die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi entstanden sein soll. ¹¹⁶⁹⁾ Dazu kommt auf seiten Roms der Greuel des Meßopfers, wonach der Leib Christi nicht zur Versicherung der Vergebung der Sünden dargereicht und empfangen, sondern zu einem vom Priester dargebrachten „unblutigen“ Opfer für die Lebendigen und Toten gemacht wird, zur Schmach des einen und vollkommenen Veröhnungsofers Christi und zur Unterdrückung des Glaubens an die durch Christi Opfer vorhandene Vergebung der Sünden. Die reformierten Kirchengemeinschaften entfernen Leib und Blut Christi aus dem Abendmahl ganz und machen aus dem Abendmahl eine Feier, bei der sie Brot und Wein als Abbilder des abwesenden Leibes und Blutes Christi austeilen. Sie erklären den Empfang des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht nur für schlechterdings unmöglich, sondern sie gehen in einigen ihrer vornehmsten Lehren so weit, daß sie — nach dem Vorgang der Heiden — Christi Abendmahl, in dem Christi für uns gegebener Leib und Christi für uns

1168) M. 319.

1169) Luther, St. L. XIX, 1303.

sehr beliebte, aber durchaus unrichtige Meinung. Im Consensus Tigurinus, der von Calvin selbst calvinisch redigiert ist,¹¹⁷⁴⁾ heißt es vom Leibe Christi, daß er vom Abendmahl „so weit entfernt sei wie der Himmel von der Erde“,¹¹⁷⁵⁾ und von der wörtlichen (literalis) Fassung der Abendmahlsworte wird geurteilt, daß sie „sehr verfehrt“ sei.¹¹⁷⁶⁾

3. Die Lehre, daß sowohl Brot und Wein als auch Leib und Blut Christi im Abendmahl sind, oder, was dasselbe ist, daß im Abendmahl mit dem Brot Christi Leib und mit dem Wein Christi Blut empfangen wird, und zwar in einer Verbindung, die nur im Abendmahl stattfindet und daher im Unterschiede von der unio personalis, die zwischen Gott und Mensch in der Person Christi stattfindet, und im Unterschiede von der unio mystica, die zwischen Christo und den Gläubigen statthat, die *unio sacramentalis* genannt wird. Dies ist die Lehre der lutherischen Kirche, wie sie kurz in Luthers Katechismus zum Ausdruck kommt. Auf die Frage: „Was ist das Sakrament des Altars?“ wird hier geantwortet: „Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi unter dem Brot und Wein, uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt.“ Ebenso wird im 10. Artikel der Augsburgerischen Konfession beides als gegenwärtig genannt: Brot und Wein und Leib und Blut Christi: „Vom heiligen Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen wird.“¹¹⁷⁷⁾ Im 7. Artikel der Konfordinformel heißt es: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß im heiligen Abendmahl der Leib und Blut Christi wahrhaftig

1174) Schmid-Haudt, Dogmengesch. 4, S. 405.

1175) A. a. O., XXV; R i e m e h e r, p. 196: Quia corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est et caelo, ut loco, continetur. necesse est, a nobis tanto locorum intervallo distare, quanto caelum abest a terra.

1176) Consensus Tigurinus XXII; R i e m e h e r, p. 196: Qui in solennibus Coenae verbis: Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus, praecise *literalem*, ut loquuntur, sensum urgent, eos tanquam praeposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id, quod significant.

1177) M., S. 41. „Unter der Gestalt“ heißt nicht „unter der Scheingestalt“, sondern, wie die Apologie erklärt, „mit den sichtbaren Dingen, Brot und Wein“ (cum illis rebus, quae *videntur*), wird Christi Leib und Blut dargereicht und genommen. (Apol. 164, 54.) Vgl. F. B e n t e, L. u. W. 1918, S. 385 ff.: „Romanisiert der 10. Artikel der Augustana und der Apologie?“

Kirche mit dem „Abendmahl“ treibt, nämlich das Meßopfer, wodurch Christi Opfer am Kreuz angeblich immerfort unblutig wiederholt wird, ferner das Aufbewahren, Zeigen, Anbeten, Umhertragen („Fronleichnamsfest“) der Hostie als des angeblichen Leibes Christi, die Kelchentziehung mit der Begründung durch die Konfomitanzlehre. Dies ist später noch näher darzulegen. —

Die reformierte Absenzlehre ist dadurch ausgeschlossen, daß die Schrift Leib und Blut Christi als nicht bloß für den Glauben, sondern auch für den *Mund* der Kommunikanten *gegenwärtig* nennt. Christus fordert mit den Worten: „Nehmet, esset“, *λάβετε, φάγετε*, zum Essen mit dem *Munde* auf, und von dem, was für den Mund dargereicht und mit dem Munde empfangen wird, sagt Christus, daß es sein Leib und sein Blut sei. Die Behauptung der Reformierten, daß Leib und Blut Christi nicht für den *Mund*, sondern nur für den Glauben gegenwärtig sei, nimmt den Worten „esset“, „trinket“ das ihnen von Christo gegebene Objekt. Chemnitz bemerkt: „Wenn Christus sagt: ‚Esset, trinket‘, so schreibt er die Art und Weise des Nehmens (*modum sumptionis*) vor, nämlich, daß wir das, was im Mahl des Herrn gegenwärtig ist und dargereicht wird, mit dem *Munde* nehmen (*ore sumamus*). Daß von einem solchen Nehmen die Worte des Essens und Trinkens zu verstehen seien, kann niemand leugnen, es sei denn, daß er zugleich die ganze äußere Handlung des Abendmahls aufheben und umstoßen wollte. . . . Davon aber, was im Abendmahl zugegen ist, was dargereicht wird, was die Essenden mit dem *Munde* empfangen, erklärt und sagt er ausdrücklich: ‚Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das ist mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“¹¹⁸¹⁾ Freilich haben wir in den Abendmahlsworten auch eine sehr klare Aufforderung zum *Glauben* oder geistlichen Essen. Aber diese Aufforderung schließt sich an das Essen mit dem *Munde* an und gründet sich auf dasselbe. Die Aufforderung zum Glauben ist in dem Zusatz enthalten, durch den Christus den zum Essen dargereichten Leib als den Leib beschreibt, „der für euch gegeben wird“. Die Jünger sollen also bei dem mündlichen Empfang des Leibes Christi glauben, daß sie durch den für sie gegebenen Leib Christi einen *versöhnten Gott* oder die *Vergabung der Sünden* haben. Die Aufforderung zum Glauben ist auch in den Worten: „Solches tut zu meinem Gedächtnis!“ enthalten. Auch dies ist

1181) Fundamenta sanae doctrinae etc. 1623, p. 12.

sowohl im täglichen Verkehr als auch in der Heiligen Schrift. Mit Recht erinnern die lutherischen Theologen daran, daß wir bei der Darreichung einer Speise oder eines Trankes in einem Gefäß nicht beides nennen, das Gefäß und die Speise oder den Trank, sondern nur das im Gefäß Dargereichte. Man würde uns für Sonderlinge halten und erstaunt ansehen, wenn wir im täglichen Leben, zum Beispiel bei der Darreichung von Wasser in einem Glase, sagen wollten: Hier ist 1. ein Glas, 2. Wasser, sondern man erwartet von uns, daß wir im Prädikat nur das Wasser nennen: „Dies ist Wasser.“¹¹⁸³⁾ Genau so redet aber Christus, wenn er in den Abendmahlsworten: „Nehmet, esset; das ist mein Leib!“ im Prädikat nicht das Brot, das er vom Tisch nahm, und das die Jünger mit ihren Augen als gegenwärtig sahen, nennt, wohl aber seinen Leib, den die Jünger nicht sahen, und worauf er ihre Aufmerksamkeit richten wollte. Wenn auch Kirn die Bemerkung macht,¹¹⁸⁴⁾ daß Luthers „Auslegung“ der Einsetzungsworte „immer künstlich bleibt“, so offenbart Kirn damit nur, daß er den unter allen normalen Menschen und auch in seinem eigenen Hause üblichen Sprachgebrauch aus den Augen verloren hat. Dasselbe ist von allen Theologen zu urteilen, die Luthers „Synecdoche“ für unmöglich erklären und deshalb aufgeben.¹¹⁸⁵⁾ Luthers „Synecdoche“ fällt sachlich mit dem zusammen, was wir soeben über die locutio exhibitiva gesagt haben. Die Frau im Hause, der Mann im Geschäft, die Kinder auf der Straße und im Spiel, kurz, alle normalen Menschen bedienen sich im Verkehr mit andern Menschen fortwährend der „Synecdoche“, obwohl nur einige wenige das Wort kennen. Was Luther über die „Synecdoche“ in den Abendmahlsworten sagt, läßt sich so zusammenfassen: Brot und Leib

1183) So z. B. Haffner (Loci, Tübing. 1606, p. 628): *Familiare et usitatum est, non tantum in Scripturis s., sed etiam in omnibus linguis, ut cum duae quaedam res coniunctae porriguntur et demonstrantur, id totum quidem, duobus constans, porrigitur et demonstratur, atque alterum eorum, quod non ita sensibus expositum est, de illo vere enunciatur, ut, si marsupium porrigens dicam: Hic sunt centum floreni, aut dolium monstrans dicam: Hoc est vinum Rhenanum, hoc Italicum, hoc rubellum, aut vitrum tangens dicam: Haec est aqua, haec cerevisia, hoc unguentum etc. Quibus omnibus exemplis apparet, particulam demonstrativam hoc utrumque sane et vas et potum complecti et propter istam unionem de illo toto, quod demonstratur, verissime enunciari posse alterum, quod sensibus non ita obvium est, alterius autem, quorum unitum aut coniunctum est, inventu verissime monstrari aut exhiberi posse.*

1184) Ev. Dogmatik, S. 130.

1185) Meier zu Matth. 26, 26 ff. Loofs, RE.³ I, 65. 66.

die zwei vereinigten Wesen voneinander und will von einem jeglichen insonderheit reden, so wir doch jetzt in solcher Rede sind, da die zwei Wesen in ein Wesen sind kommen. Denn das Faß ist hie nicht mehr schlecht Holz oder Faß, sondern es ist ein Weinholz oder Weinsfaß, und der Beutel ist hie nicht mehr schlecht Leder oder Beutel, sondern ein Goldleder oder Geldbeutel. Wenn du aber das Ganze willst also zertrennen, Gold und Leder voneinander tun, so ist freilich ein jeglich Stück für sich selbst, und müssen dann wohl anders von der Sache reden, also: Das ist Gold, das ist Leder, das ist Wein, das ist Faß. Aber läßt du es ganz bleiben, so mußt du auch ganz davon reden, zeigen aufs Faß und Beutel und sagen: Das ist Gold, das ist Wein, um der Einigkeit willen des Wesens. Denn man muß nicht achten, was solche spize Sophisten gaukeln, sondern auf die Sprache sehen, was da für eine Weise, Brauch und Gewohnheit ist zu reden. Weil denn nun solche Weise zu reden beide in der Schrift und allen Sprachen gemein ist, so hindert uns im Abendmahl die *praedicatio identica*¹¹⁸⁸⁾ nichts. Es ist auch keine da, sondern es träumt dem Witlef und den Sophisten also. Denn obgleich Leib und Brot zwei unterschiedliche Naturen sind, eine jegliche für sich selbst, und wo sie voneinander geschieden sind, freilich keine die andere ist, doch, wo sie zusammenkommen und ein ganz neu Wesen werden, da verlieren sie ihren Unterschied, soferne solch neu einig Wesen betrifft, und wie sie ein Ding werden und sind. Also heißt und spricht man sie denn auch für ein Ding, daß nicht vonnöten ist, der zweier eins untergehen und zunichte werden, sondern beide Brot und Leib bleibe, und um der sakramentlichen Einigkeit willen recht geredet wird: „Das ist mein Leib“, mit dem Wörtlein „das“ aufs Brot zu deuten; denn es ist nun nicht mehr schlecht Brot im Backofen, sondern Fleisches-Brot oder Leibs-Brot, das ist, ein Brot, so mit dem Leibe Christi ein sakramentlich Wesen und ein Ding worden ist. Also auch vom Wein im Becher: „Das ist mein Blut“, mit dem Wörtlein „das“ auf den Wein gedeutet; denn es ist nun nicht mehr schlechter Wein im Keller, sondern Blutsw Wein, das ist, ein Wein, der mit dem Blut Christi in ein sakramentlich Wesen kommen ist.“

Durchaus unzutreffend ist daher der Einwand, daß bei der wörtlichen Fassung der Abendmahlsworte „Das ist mein Leib“, „Das ist mein Blut“ die römische Verwandlungslehre resultiere,

1188) Luthers ausführliche Darlegung über die *praedicatio identica* XX, 1026 ff.

a very difficult matter to give an account of the Reformed doctrine concerning the Lord's Supper satisfactory to all parties." Zur Begründung dieser Schwierigkeit sagt Godge unter anderm von den Reformierten: "They did all they could to conciliate Luther. They adopted forms of expression which could be understood in a Lutheran sense. So far was this irenical" (?) "spirit carried that even Romanists asked nothing more than what the Reformed conceded. Still another difficulty is that the Reformed were not agreed among themselves. There were three distinct types of doctrine among them, the Zwinglian, the Calvinistic, and an intermediate form, which ultimately became symbolical, being adopted in the authoritative standards of the Church."¹¹⁹¹⁾ Aber man muß die reformierte Zwietracht in der Abendmahlslehre auch nicht über Gebühr vergrößern. Wichtig erinnert Shedd: "The difference between Zwingli and Calvin upon sacramentarian points has been exaggerated."¹¹⁹²⁾ Es ist mehr eine Zwietracht in der Redeweise und namentlich in der versuchten Begründung der Lehre als in der Lehre selbst. In der Hauptsache läßt sich unter den Reformierten eine große Übereinstimmung unschwer konstatieren. Alle stimmen darin überein, daß Christi Leib und Blut nicht im Abendmahl gegenwärtig, sondern so weit davon entfernt sei wie der Himmel von der Erde. Allgemein ist ferner die Übereinstimmung in der letzten Begründung der Abwesenheit des Leibes Christi, nämlich darin, daß Christi Leib immer nur eine räumliche und sichtbare Gegenwart zukommen könne, das ist, eine Gegenwart, die nicht über die natürliche Körpergröße (*mensuram corporis, dimensionem corporis*) hinausreiche. Alle stimmen daher auch darin überein, daß die Abendmahls Worte nicht eigentlich, sondern bildlich zu fassen seien. Godge selbst weist überzeugend nach, daß Calvin und die von ihm beeinflussten Bekenntnisschriften ebensowenig wie Zwingli "a real presence" im Sinne der lutherischen Kirche lehren.¹¹⁹³⁾ Denselben Nachweis führt Shedd.¹¹⁹⁴⁾ Auch die Konfordinformel stellt den Reformierten das Zeugnis aus, daß sie in der Lehre einträchtig sind trotz der Verschiedenheiten in der Redeweise.¹¹⁹⁵⁾ Calvin redet zwar gelegentlich davon,¹¹⁹⁶⁾ daß im Abendmahl der Heilige Geist, alle Entfernungen überwindend, Christi „Fleisch und Blut“

1191) *Syst. Theol.*, III, 626.

1192) *Dogm. Theol.*, II, 569.

1193) *Systematic Theol.*, III, 628 sqq.

1194) *Dogmatic Theol.*, II, 569 sqq.; III, 464.

1195) *M.* 646, 1—8.

1196) *Inst.* IV, 17, 10 und oft.

nur drei Buchstaben zähle, also in dieser Beziehung die Differenz nicht gar groß sei. „Ist“ stehe für „bedeutet“, in dem Sinne: Das Brot, das ich euch zu essen gebe, bedeutet (*significat*) meinen Leib. Zwingli schreibt: „Also liegt die ganze Bürde nicht an diesem Beigewörtlein ‚das‘, sondern an einem andern, das nach der Buchstaben Zahl nicht größer ist, nämlich an dem Wörtlein ‚ist‘, welches in der Heiligen Schrift nicht an wenig Orten genommen wird für ‚bedeutet‘.“¹²⁰⁰⁾ Skolampad und Calvin aber ziehen es vor, das Prädikatsnomen „mein Leib“ bildlich zu fassen, in dem Sinne: Das Brot, das ich euch zu essen gebe, ist *signum corporis*, „Leibeszeichen“, ein Abbild oder Symbol meines Leibes.

Carlstadt hat mit seinem „Tuto“, wie Luther diesen Gegensatz kurz benennt, wenig Nachahmer gefunden. Schenkel¹²⁰¹⁾ ist ernstlich böse auf Carlstadt. Er meint nämlich, Carlstadts „abgeschmackte Behauptung“ habe Luther so geärgert und erbittert, daß dieser dann auch die Position seiner andern Gegner nicht recht würdigen konnte. Schenkel sagt: „Ein Unglück war es, daß ein Mensch wie Carlstadt durch die abgeschmackte Behauptung, mit den Einsetzungsworten ‚Das ist mein Leib‘ habe Jesus auf seinen damals leiblich anwesenden Leib hingedeutet, Luthern aufs äußerste ärgern und erbittern mußte. Auf diese Weise brachte es Carlstadt dahin, die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi aus dem Abendmahls sakramente ganz hinwegzueredetisieren. . . . Daher der gewaltige Born Luthers . . . und die heftigen Äußerungen in seiner Schrift ‚Wider die himmlischen Propheten‘.“ Carlstadts Beziehung der Worte „Das ist mein Leib“ auf Christi am Tische sitzenden Leib ist allerdings die reine Willfür.¹²⁰²⁾

Aber ebenso willkürlich ist es, mit Zwingli das „ist“ in „bedeutet“ umzusetzen, weil die Kopula „ist“ in menschlicher Rede diese Bedeutung überhaupt nicht hat. Luther sagt ganz richtig:¹²⁰³⁾ „Das ist eine gewisse Regel in allen Sprachen: wo das Wörtlein ‚ist‘ in einer Rede geführt wird, da redet man gewißlich vom Wesen desselbigen Dinges, nicht von seinem Deuten“, das heißt, wo „ist“

1200) „Zwinglis Meinung vom Nachtmahl Christi“, abgedruckt St. L. XX, 470. Der lateinische Text findet sich in *De vera et falsa religione*, Opp. III, 255: *Difficultas universa non in isto pronomine Hoc sita est, sed in voce nihilo, quod ad elementorum numerum attinet, maiore, puta in verbo Est. Nam ea in sacris literis non uno loco pro significat ponitur.*

1201) *RC.* I, 35.

1202) Vgl. Luther XX, 210 ff.

1203) St. L. XX, 909 ff.

für „bedeutet“ steht. Wenn es heißt: Christus ist die Tür, ist der Weinstock, war der Fels usw., so findet sich in diesen Sätzen allerdings ein bildlicher Ausdruck (Tropus). Aber nicht in der Kopula „ist“, sondern in dem Prädikatsnomen „Tür“, „Weinstock“, „Fels“. Christus bedeutet nicht die Tür, sondern ist wirklich die Tür. Freilich nicht eine natürliche Tür, die etwa von einer Straße in St. Louis in ein an der Straße gelegenes Haus führt, sondern die geistliche Tür, nämlich die Tür, durch welche Menschen in Gottes Reich eingehen. Wie Christus sich sofort selbst erklärt: „Ich bin die Tür; so jemand durch mich eingetretet, der wird selig werden.“ Das Wort „Tür“ ist, wie Luther es ausdrückt, ein „neu Wort“ geworden. Dabei behält aber die Kopula „ist“ ihre erste und einzige Bedeutung: sie geht „aufs Wesen“, auf das, was Christus wirklich ist, nämlich die geistliche Tür in das Reich Gottes. Dasselbe ist von den andern Beispielen zu sagen. Christus bedeutet nicht einen Weinstock, sondern ist der geistliche Weinstock, an dem die geistlichen Aeben, die Christen, durch den Glauben hangen. Ebenso bedeutete Christus nicht den Fels, sondern war wirklich der geistliche Fels (*πνευματικὴ πέτρα*), der Israel durch die Wüste begleitete.¹²⁰⁸) Auch wenn es sich um Bilder handelt, bleibt „ist“ ist. Wir sagen allerdings, indem wir auf ein Bild des Petrus zeigen: „Das ist Petrus.“ Wir wollen damit aber nicht sagen: Das Bild bedeutet Petrus, sondern: Das im Bilde Dargestellte ist Petrus, oder: Das ist ein abgebildeter Petrus.¹²⁰⁹) Auch hier ist Petrus ein „neu Wort“ geworden. In die Kategorie der Bilder gehören nun alle Schriftstellen, in denen Parabeln (Gleichnisse) und Allegorien vorliegen. Christus redete zum Volk in Gleichnissen (*ἐν παραβολαῖς, διὰ παραβολῆς*, Matth. 13; Luf. 8) und sagt im Gleichnis oder im Bilde: „Der Same ist das Wort Gottes“ (Luf. 8, 11) und: „Der Acker ist die Welt“ (Matth. 13, 38). Auch hier ist der Sinn nicht: Der natürliche Same bedeutet Gottes Wort, sondern: Das unter dem Bilde des natürlichen Samens im Gleichnis Dargestellte ist Gottes Wort. Ebenso bedeutet der Acker nicht die Welt, sondern das unter dem Bilde des natürlichen Ackers im Gleichnis Dargestellte ist die Welt. „Same“ und „Acker“ sind „verneuerte Wort“ geworden. Der Apostel Paulus sagt Gal. 4, 22 ff. von Hagar, der Magd, und ihrem Sohn und von Sara, der Freien,

1208) Meyer zu 1 Kor. 10, 3. 4: „Daß ἦν hier significabat bedeute (so auch Augustin, Bengel und mehrere), wird durchaus willkürlich angenommen.“

1209) Luther XX, 988. 990.

derit iunctura novum (De arte poetica, v. 47. 48), das ist, gar fein ist's geredet, wenn du ein gemein Wort kannst wohl verneuen. Daraus man hat, daß einerlei Wort zwei oder vielerlei Wort' wird, wenn es über seine gemeine Deutung andere, neue Deutung kriegt. Als, Blume ist ein ander Wort, wenn es Christum heißt, und ein anderes, wenn es die natürliche Rose und dergleichen heißt; item, ein anderes, wenn's eine güldene, silberne oder hölzerne Rose heißt. Also wenn man von einem fargen Mann spricht: Er ist ein Hund; hie heißt ein Hund den fargen Filz, und ist aus dem alten Wort ein neu Wort worden nach der Lehre Horatii, und muß nicht hie 'ist' eine Deutelei sein; denn der Rarge bedeutet nicht einen Hund. Also redet man nun in allen Sprachen und verneuet die Wörter, als wenn wir sagen: Maria ist eine Morgenröte; Christus ist eine Frucht des Leibes; der Teufel ist ein Gott der Welt; der Papst ist Judas; St. Augustin ist Paulus; St. Bernhard ist eine Taube; David ist ein Holzwürmlein, und so fortan ist die Schrift solcher Rede voll. Und heißt Tropus oder Metaphora in der Grammatik, wenn man zweierlei Dingen einerlei Namen gibt um deswillen, daß ein Gleichnis in beiden ist, und ist denn derselbige Name nach dem Buchstaben wohl einerlei Wort, aber *potestate ac significatione plura*, nach der Macht, Brauch, Deutung zwei Worte, ein altes und neues, wie Horatius sagt, und die Kinder wohl wissen. Wir Deutschen pflegen bei solchen verneueten Worten 'recht' oder 'ander' oder 'neu' zu setzen und sagen: Du bist ein rechter Hund, die Mönche sind rechte Pharisäer, die Nonnen sind rechte Moabiterstöchter, Christus ist ein rechter Salomon. Item, Luther ist ein anderer Hús, Zwingli ist ein anderer Korah, Skolampad ist ein neuer Abiram. In solchen Reden werden mir alle Deutschen Zeugnis geben und bekennen, daß [es] neue Wörter sind und gleich so viel ist, [als] wenn ich sage: Luther ist Hús, Luther ist ein anderer Hús, Luther ist ein rechter Hús, Luther ist ein neuer Hús. Also daß man es fühlet, wie in solchen Reden nach der Lehre Horatii ein neu Wort aus dem vorigen gemacht wird, denn es klappt noch klingt nicht, wenn ich sage: Luther bedeutet Hús, sondern er ist ein Hús. Vom Wesen redet man in solchen Sprüchen, was einer sei, und nicht, was er bedeute, und macht über seinem neu Wesen auch ein neu Wort. So wirst du es finden in allen Sprachen, das weiß ich fürwahr, und also lehren alle Grammatici, und wissen die Knaben in der Schule, und wirst nimmermehr finden,

Christus bedeutet das Lamm Gottes, denn so müßte Christus geringer sein, als ein Zeichen, denn das Lamm Gottes. Welches will aber denn das Lamm Gottes sein, das Christus bedeutet? Soll's sein das Osterlamm? Warum lehret er's denn nicht um und spräche billiger: Das Lamm Gottes ist Christus, das ist, Osterlamm bedeutet Christus, wie Zwingel deutet? Nun aber, weil das Wörtlein Gottes bei dem Wort Lamm stehet, zwingt es mit Gewalt, daß Lamm hie ein ander, neu Wort ist, heißet auch ein ander, neu und das rechte Lamm, welches Christus wahrhaftig ist, und nicht das alte Osterlamm. Und so fortan, was sie mehr für Exempel führen, als: Der Same ist Gottes Wort, Luf. 8, 11 ff.; der Acker ist die Welt usw., Matth. 13, 38, können sie keine Deutelei aus dem ‚ist‘ machen mit gutem Grunde, sondern die Kinder in der Schule sagen, daß Same und Acker seien tropi oder verneuerte Wörter nach der Metaphora. Denn vocabulum simplex et metaphoricum sind nicht ein, sondern zwei Worte. Also heißt Same hie nicht Korn noch Weizen, sondern Gottes Wort, und Acker heißet die Welt, denn Christus (spricht der Text selbst) redet in Gleichnissen und nicht von natürlichem Korn oder Weizen. Wer aber in Gleichnissen redet, der machet aus gemeinen Worten eitel tropos, neue und andere Wörter, sonst wären's nicht Gleichnisse, wo er die gemeinen Worte brauchte in der vorigen Deutung. Daß gar ein toller, unverständiger Geist ist, der in Gleichnissen will die Worte nehmen nach gemeiner Deutung, wider die Natur und Art der Gleichnisse; der muß denn wohl mit Deutelei und Gaukelei zu schaffen gewinnen.“ Als in den Vereinigten Staaten der methodistische „Apologete“ mit der bildlichen Auffassung der Abendmahlsworte sehr aggressiv wurde, schrieb Walter im Jahre 1848 im „Lutheraner“, S. 93 f.: „Weil es auch in der Heiligen Schrift sehr häufig vorkommt, daß gewissen Dingen oder Personen Namen gegeben werden, die dieselben im eigentlichen Sinne nicht tragen können, so scheint es freilich denen, welche der Sprachregeln unfundig sind, auf den ersten Anblick, als müsse man das Wörtchen ‚ist‘ sehr oft für ‚bedeutet‘ nehmen. Und leider haben seit Zwingli selbst viele Gelehrte, die mit den Regeln der Sprache recht wohl bekannt sind, dennoch unredlicherweise die Unwissenheit der Leute benutzt und solche Stellen wie: Ich bin der Weinstock, ich bin die Tür, der Fels war Christus, Johannes ist Elias‘ usw. zum Beweise dafür angeführt. Sie haben gesagt: Jedermann weiß ja, daß Christus nicht wirklich ein Weinstock, nicht wirklich eine Tür, nicht wirklich ein Fels, und daß Johannes der Täufer nicht wirklich

— Was nun endlich das Wort ‚Elias‘ betrifft, so bedeutet das erstlich den bekannten Propheten zu des Königs Ahab Zeit; sodann aber bedeutet es überhaupt einen Mann, der mit großem brennenden Eifer und ungewöhnlicher Unerblichkeit alle Sünde und allen Irrtum straft. Wenn es nun von Johannes dem Täufer heißt: ‚Er ist Elias‘, so soll damit nicht gesagt werden, er bedeutet den Elias, sondern er ist ein rechter Elias, das heißt, er ist ein Mann, der mit großem brennenden Eifer und ungewöhnlicher Unerblichkeit Sünde und Irrtum straft. — Hieraus wird es nun hoffentlich unsern Lesern klar sein, daß man aus solchen und ähnlichen Stellen wie: ‚Christus ist der Weinstock‘ usw. nicht beweisen könne, daß das Wort ‚ist‘ in der Heiligen Schrift jemals so viel heiße als ‚bedeutet‘. Der Hauptgrund ist, um es kurz zu wiederholen, dieser, weil in jenen Stellen nicht von einem eigentlichen Weinstock und Felsen und nicht von einer eigentlichen Tür und nicht von dem eigentlichen Elias die Rede ist, sondern alle diese Worte in einer neuen, veränderten (tropischen), bildlichen, uneigentlichen Bedeutung gebraucht werden. So gewiß es nun ist, daß Christus freilich das nicht ist, was die Worte Weinstock, Fels und Tür nach ihrem eigentlichen Sinne anzeigen, so gewiß ist es jedoch, daß Christus das, was diese Worte im tropischen Sinne heißen, nicht bloß bedeutet, sondern wirklich ist; daß nämlich Christus der göttliche Weinstock, die Himmelstür und der geistliche Fels und Johannes ein zweiter Elias (das ist, wie Luf. 1, 17 erklärt wird, ein Mann ‚im Geist und Kraft Eliä‘) wirklich ist. — Das Wörtlein ‚ist‘ steht also in der Heiligen Schrift immer fest; wo daher die Heilige Schrift irgend sagt, daß eine Sache dies oder jenes ist, so können wir uns auch fest und ohne Zweifel darauf verlassen. Was wäre auch die Heilige Schrift, könnte man sich auf dieses Wörtchen nicht verlassen? Dann stünde keine, auch nicht eine darin geoffenbarte Wahrheit fest; vergeblich stünde dann in der Bibel: Es ist ein Gott, es ist ein Gericht, es ist eine Hölle, es ist ein Himmel, Christus ist Gottes Sohn usw.; denn könnte ‚ist‘ für ‚bedeutet‘ genommen werden, wer könnte es dann hindern, daß ein ungläubiger Schriftausleger auch aus Gott, Gericht, Hölle, Himmel, Gottes Sohn usw. lauter leere Bedeutungen machte?“ In demselben Sinne schrieb ein anderer amerikanisch-lutherischer Theolog, *Raath*:¹²¹²⁾ „A more dangerous falsity in interpretation than the assumption that the word ‘is’ may be explained in the sense of

1212) *The Conservative Reformation*, p. 618 sq.

den älteren reformierten Theologen nicht an solchen gefehlt, die das *est* für *significat* abgewiesen haben. So sagt K e d e r m a n n († 1609): „Andere wollen, daß der Tropus in der Copula sei. Aber auch das läßt sich nicht beweisen.“¹²¹⁴⁾ Größeres Aufsehen erregte mit seinem Widerspruch gegen das *est* im Sinne von *significat* der bekanntere Herborner Theolog Johann Piscator († 1625). Piscator war früher sehr entschieden für „ist“ im Sinne von „bedeutet“ eingetreten. Er hatte geschrieben: „Die Metonymie ist entweder im Subjekt oder im Prädikat oder in der Copula des Satzes. Nun ist sie weder im Subjekt noch im Prädikat. Also ist sie in der Copula.“¹²¹⁵⁾ Als aber Piscator die Gegenschrift Daniel Hofmanns

sich hier um ein Traumgesicht, also um ein Bild, das Pharao im Traum sah. Wie wir nun von einem Bilde Luthers sagen: „Das ist Luther“, nicht in dem Sinne: Das Bild bedeutet Luther, sondern in dem Sinne: Das im Bilde Dargestellte ist Luther oder ein abgebildeter Luther, so sagen wir auch von dem Bilde der sieben Jahre, den sieben schönen Rühen, daß sie sieben Jahre sind, nämlich in dem Sinne: Das im Bilde durch die sieben Rühle Dargestellte sind die sieben Jahre. Luther (XX, 909): „Also auch der Spruch aus dem ersten Buch Mosi: ‚Sieben Ochsen sind sieben Jahre, und sieben Ähren sind sieben Jahre.‘ Weil der Text selbst sagt, daß er vom Traum rede und von Gleichnis oder Zeichen der sieben Jahre, so müssen hier die Worte ‚sieben Ochsen, sieben Ähren‘ auch metaphorae und neue Worte sein und eben-
dasselbige heißen, daß diese Worte ‚sieben Jahre‘, daß also diese Worte ‚sieben Jahre‘ nach gemeiner Deutung und diese Worte ‚sieben Ochsen‘ nach neuer Deutung einerlei heißen. Denn sieben Ochsen bedeuten nicht sieben Jahre, sondern sie sind selbst wesentlich und wahrhaftig die sieben Jahre; denn es sind nicht natürliche Ochsen, die das Gras fressen auf der Weide, welche wohl durch alte, gemeine Worte ‚sieben Ochsen‘ genannt werden. Aber hier ist’s ein neu Wort, und sind sieben Ochsen des Hungers und der Fülle, das ist, sieben Jahre des Hungers und der Fülle. Summa, sie mögen wohl Sprüche führen und sagen: Hier ist Deutelei; aber sie werden’s nimmermehr in einigem beweisen.“ R o d a g, in der Rudelbach-Guerideschen Zeitschrift (1843, S. 77): „Parabeln, Visionen und Träume fallen für unsere Betrachtung offenbar unter einen Gesichtspunkt. . . . Lebendige, natürliche Rühle können zwar nicht Jahre sein, wohl aber Traum-Rühle, Traumbilder von Rühlen. Was Pharao im Traumbilde vorgeführt wurde, waren dem Scheine nach“ (im Bilde) „Rühle, dem Wesen nach Jahre, durch jenes Bild symbolisiert, da Zeiträume als solche der Phantasie nicht zur Anschauung kommen können. Jene Rühle waren freilich nicht natürliche, bereits abgelaufene Jahre, aber doch sicher durch ein prophetisches Traumgesicht symbolisierte Jahre; solche Jahre waren sie wirklich, und das zunächst besagt jener Ausdruck: ‚Sieben Rühle sind sieben Jahre.‘“

1214) *System. Theol.*, III, 8, p. 444; bei Scherzer, Collegium Anti-Calvinianum, Leipzig 1704, p. 573: Alii volunt tropum esse in copula, quod et ipsum non potest probari. Bei Gerhard, De coena, § 76.

1215) Scherzer, l. c., p. 574.

die Fassung „Leib“ im Sinne von „Leibeszeichen“ für ganz unmöglich erklärt haben. Sogar „der andere Calvin“, nämlich Beza, tritt gegen Oskampads und Calvins „Leibeszeichen“ auf. Er sagt, wenn „Leib“ für „Zeichen des Leibes“ genommen werden sollte, so hätte das, um Täuschung zu vermeiden, *ausgesprochen* werden müssen.¹²²⁰⁾ Beza argumentiert hier gerade wie Luther und die Lutheraner. Er sagt ausdrücklich, „Leib“ könne nicht für „Leibeszeichen“ stehen, sondern müsse den wahren, substantiellen oder wesentlichen Leib bezeichnen, weil in den Abendmahlsworten selbst „Leib“ näher beschrieben werde als der Leib, der für euch gegeben wird, und ebenso das Blut näher bestimmt werde durch den Zusatz: das für euch vergossen wird. Auch wendet sich Beza — um das hier sogleich zu erwähnen — gegen diejenigen, die wie Calvin und andere reformierte Theologen sich erlauben, für Christi „Leib“ und „Blut“ „die Frucht und Wirkung des Todes Christi“ einzusetzen. Dies tut auch Hodge: „Therefore, to receive the body and blood as offered in the Sacrament . . . is to receive and appropriate the *sacrificial virtue or effects* of the death of Christ on the cross.“¹²²¹⁾ Auch gegen dieses Substitut sagt Beza: „Es wäre sicherlich zu absurd, die Worte Leib und Blut von der Frucht und Wirkung des Todes des Herrn auszulegen.“ Das Absurde dieser Fassung legt Beza treffend so dar: „Wohlan, laßt uns für diese Worte ‚Leib‘ und ‚Blut‘ jene Auslegung einsetzen und sagen: Dies ist die Wirkung meines Todes, welche für euch gegeben wird, und dies ist mein Geist, der für euch vergossen wird! Kann es etwas Ungereimteres (*ineptius*) geben als diese Rede? Denn jene Worte: ‚der für uns gegeben wird‘ dringen dich (*adigunt*) gewiß notwendig dazu, daß du dies von der *Substanz* des Leibes und Blutes Christi verstehen mußt.“¹²²²⁾ Frei-

1220) Beza, Hom. 2. de coen. (bei Gerhard, L. de coena, § 76): Confiteor, hic nullum tropum esse, quia *signum* proprie exponi necesse fuit, *ne falleremur*.

1221) *Syst. Theol.*, III, 646.

1222) Epist. 5. ad Alemannum, p. 57, ed. Genev. (bei Gerhard, § 76): Nam certe verba illa: „quod pro vobis datur“, necessario te huc adigunt, ut de ipsa corporis et sanguinis *substantia* hoc intelligere cogaris. Vgl. Hepppe unter „Beza“, *RG.* 2 II, 363, und Dogmatik d. ref. R., S. 469. In seiner Schrift gegen Flacius (*Adv. Illyricum*, p. 127) sagt Beza: Non dubitamus, quin per corporis appellationem id ipsum pro nobis assumptum et crucifixum corpus declaretur. Gerhard fügt l. c. noch hinzu: Idem agnoscunt Zanchius, Grynaeus, Pezelius, Sadeel, Crellius et Paraeus.

um Mißverständnisse zu vermeiden, doch nicht nötig, jedesmal erst anzukündigen, daß man im Bilde oder tropisch rede.¹²²⁵⁾ Und dies ist weiter so begründet worden: Wenn wir jemand das Bild von einer bestimmten Person, zum Beispiel von „Karl“, zeigen und dabei sagen: „Das ist Karl“, so erkenne jedermann sofort, daß es sich nicht um den substantiellen oder wirklichen Karl, sondern um einen abgebildeten Karl handele.¹²²⁶⁾ Allerdings ist in diesem Fall jedes Mißverständnis ausgeschlossen. Aber dies kommt daher, daß wir Karls Bild vorlegen und zeigen und so durch Vorzeigung des Bildes von vorneherein kundgeben, daß es sich um ein Bild Karls, nicht um den wirklichen Karl handelt. Stände es nicht durch Vorzeigung des Bildes fest, daß es sich um einen abgebildeten oder gemalten Karl handelt, so würde jedermann bei den Worten: „Das ist Karl“ an den wirklichen, substantiellen Karl denken. Wenn daher die reformierten Lehrer — und das tun sie alle — mit Beispielen von Bildern (wie: „Das ist Petrus“) operieren und gegen die eigentliche Fassung der Abendmahlsworte: „Das ist mein Leib“ solche Schriftstellen ins Feld führen, in denen in Parabeln, Typen und Allegorien geredet wird (wie: „Der Acker ist die Welt“), so bedienen sie sich eines Beweisverfahrens, das im Umfange von hundert Prozent auf Selbsttäuschung und Täuschung anderer beruht. Sie begehen nämlich eine *petitio principii*, das heißt, sie nehmen als von vorneherein feststehend an, daß es sich im Abendmahl um ein Abbild des Leibes und Blutes handele. Sie nehmen als bewiesen an, was sie doch erst beweisen wollen und sollen.¹²²⁷⁾

1225) So Zwingli in seiner Antwort an Eughenagen, Opp. III. 606. Eughenagen hatte darauf aufmerksam gemacht, daß es sich in den Abendmahlsworten nicht um ein Traumbild oder eine Parabel handle.

1226) So meint Zwingli in seinem Subsidiium, Opp. III. 345: Obwohl wir von einem Bilde oder einer Statue des Petrus sagen: „Das ist Petrus“, so erkenne doch jedermann sofort, daß das nicht der wirkliche Petrus, sondern nur ein Bild des Petrus sei. Und Zwingli bedauert, daß ihm dieses Argument nicht schon eingefallen sei, als er seinen Commentarius schrieb. Er meint, wenn er dies Argument seinem Commentarius einverleibt hätte, so hätte er damit solchen Eindruck gemacht, daß der Krieg zu Ende gewesen und er als Sieger anerkannt worden wäre. *Haec sunt, quae vel exciderunt, cum Commentarium acceleraremus, vel postea succurrerunt. Quae si tunc fuissent addita, forsitan impressionem sic iuvissent, ut profligato bello nunc tranquille degeremus.*

1227) So sagt Riissen, *Turretini compendium auctum et illustratum*, XVII. 51 (bei Heppe, *Dogmatik der ref. K.*, S. 468): *Modus loquendi*

eine natürliche Tür ist, die in ein Haus führt, sondern die geistliche Tür, durch welche die Menschen in Gottes Reich eingehen sollen. Dasselbe gilt von allen Schriftausagen, in denen Christus der Weinstock, ein Fels, der Weg, das Licht der Welt usw. genannt wird. Ferner: wenn wir das Wort „Tempel“ hören, so denken wir an ein Gebäude aus Stein, Holz usw. Wenn Christus aber zu den Juden sagt: „Brecht diesen Tempel, und in drei Tagen will ich ihn wieder aufrichten“, so setzt die Schrift selbst erklärend hinzu: „Er redete aber von dem Tempel seines Leibes.“¹²²⁹⁾ Wenn wir das Wort „Same“, „Acker“, „Ernte“ usw. hören, so denken wir zunächst immer an natürlichen Samen, an einen natürlichen Acker, an eine natürliche Ernte. Wenn wir aber aus der Schrift hören, daß Christus in Parabeln oder Gleichnissen von Same, Acker, Ernte usw. geredet habe, so sagt uns damit die Schrift selbst, daß diese Worte als Bilder oder Zeichen verwendet werden, um andere Dinge darzustellen, als sie in ihrer eigentlichen Bedeutung bezeichnen. Wenden wir dies auf die Abendmahlslehre an, so ist zu sagen: Christi Worte: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird“, müssen von uns in ihrer eigentlichen Bedeutung vom Leibe Christi und nicht von einem Bild desselben verstanden werden, es wäre denn, daß die Schrift selbst uns sagte, wir hätten im Abendmahl nicht an Christi Leib selbst, sondern an ein Bild seines Leibes zu denken. Solche Schriftausagen aber existieren nicht. Vielmehr ist die Sachlage, wie wir bereits sahen, diese: 1. Alle biblischen Berichterstatter über die Einsetzung des Abendmahls nennen das, was Christus im Abendmahl zum Essen und Trinken mit dem Munde darreicht, Christi Leib und Blut; keiner redet von einem Bilde oder Zeichen des Leibes und Blutes Christi. 2. Wir haben außerdem in der Schrift auch eine authentische apostolische Erklärung darüber, ob die Abendmahls-worte eigentlich oder bildlich zu nehmen seien. Der Apostel Paulus berichtet auch, wie Matthäus, Markus und Lukas, die Einsetzung des Abendmahls und die dabei gebrauchten Worte. Aber bei dem Apostel Paulus findet sich noch mehr. Indem er die Leichtfertigkeiten rügt, die in der korinthischen Gemeinde bei der Abendmahlsfeier vorgekommen waren, und zum rechten Ernst ermahnt, der sich für diese Feier schide, bestätigt er gewaltig, daß die Worte „Leib Christi“ und „Blut Christi“ in ihrem eigentlichen und ersten Sinne zu nehmen seien. Er nennt nämlich den gesegneten Kelch nicht ein Zeichen oder

1229) Joh. 2, 19—22.

ändern: Sieht man näher zu, so tritt auch bald zutage, daß es Redermann mit der eigentlichen Fassung der einzelnen Bestandteile des Satzes nicht Ernst ist. Redermann redet nämlich zugleich von einer „Union der Bedeutung“ (*unio significationis*), die zwischen dem Brot und dem Leibe Christi stattfindet. Er nimmt also tatsächlich entweder „ist“ für „bedeutet“ oder „Leib“ für „Leibeszeichen“; denn sonst käme seine „unio der Bedeutung“ oder des Abbildes nicht heraus. Hier ist die Erinnerung am Platze, daß Luther recht hat, wenn er sagt:¹²³²⁾ „Es ist gewiß, daß Zwingel und Ocolampad im Verstand einträchtig sind, wiewohl die Worte anderlei sind. Denn das Zwingel sagt: ‚Das bedeutet meinen Leib‘, ist ebensoviel, als das Ocolampad sagt: ‚Das ist meines Leibes Zeichen.‘ Die deutsche Sprache gibt’s auch und alle Sprachen, daß gleichviel sei, wenn ich sage: Lachen bedeutet Freude, und Lachen ist ein Zeichen der Freude; daß es keine Frage noch Zweifel hat, ‚bedeuten‘ und ‚Zeichen sein‘ ist einerlei.“ „Ocolampad hat *figuram corporis*, Zwingel *significans corpus*; das ist ein Ding.“ So ist es sicherlich. Auch diejenigen unter den Reformierten, welche mit Ocolampad und Calvin sagen, der Tropus liege nicht in der *Propula*, sondern im Prädikatsnomen, die also sagen, man müsse nicht „ist“ für „bedeutet“, sondern „Leib“ für „Leibeszeichen“ nehmen, meinen genau dasselbe, was Zwingli und Genossen meinten. Beide Parteien denken sich trotz der Verschiedenheit in Worten das Verhältnis zwischen Brot und Leib Christi so, daß das Brot ein *Abbild* oder *Symbol* des Leibes Christi sei. überhaupt ist zu sagen: Alle Reformierten huldigen dem sogenannten „*Subjektstropus*“, einerlei wohin sie *nomine*ll den Tropus legen, ob in das Subjekt „das“ oder in die *Propula* „ist“ oder in das Prädikatsnomen „Leib“ oder auch in den ganzen Satz: „Das ist mein Leib.“ Alle fassen das Brot als Bild oder Symbol des abwesenden Leibes Christi. Sie kommen daher trotz der Fehden untereinander schließlich auch in den Worten überein. Wie Zwingli sein *significat* so erklärt: *symbolum est, figura est*,¹²³³⁾ nämlich das Brot ist ein Symbol, ein Bild des Leibes Christi, so sagt auch Calvin, das Brot werde Christi Leib *ge-*

singula verba maneant propria: totum sc. enunciatum est tropicum, totum enunciati proprium, cuiusmodi monstrum in nulla unquam Rhetorica auditum est.

1232) St. L. XX, 782 f. 1086.

1233) Opp. III, 607: *Sic docuimus, est pro symbolum est, figura est, significat hic positum esse.*

Luther bereits auf diese Inkonsistenz hinweist. Er sagt: „Lieber, warum werden die andern Worte nicht auch figürlich genommen, und geht der Tropus allein über das Wort ‚ist‘ oder ‚Leib‘? Oder wo ist hie eine Regel, die uns lehre, welche und welche nicht müssen figürlich genommen werden? Denn auf solche Lehre will ich auch die Worte: ‚Nehmet, esset, solches tut zu meinem Gedächtnis‘ zu Tropos machen und sagen: ‚Nehmen‘ heißt hören, ‚essen‘ heißt glauben, ‚solches tun‘ heißt im Herzen denken.“¹²³⁶⁾ Auch Krauth erinnert: “The Word TAKE these interpreters [die Reformierten] have usually construed literally, though why an imaginary body or the symbol of a body might not be taken mentally, they cannot say. . . . The Word EAT they have interpreted literally, though why the eating ought not to be done symbolically or mentally, to correspond with the symbolical or mental character of the body, they cannot say. Certainly there are plenty of instances of a figurative use of the word ‘eat,’ while there are none of such a use of the word ‘is.’ The Quakers are more consistent.”¹²³⁷⁾

Doch wir richten unsere Aufmerksamkeit nun auf den „Glauben“, der die Reformierten veranlaßt, die Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu leugnen und daher die Abendmahls-worte bildlich zu fassen. Es liegt auf seiten der Reformierten eine große Selbsttäuschung und eine Täuschung anderer vor, wenn sie sich für ihre Abendmahlslehre auf die Schrift berufen. Die reformierte Abendmahlslehre hat ihren Grund nicht in der Schrift, sondern in einer fixen menschlichen Idee. Es ist dies die wider das klare Zeugnis der Schrift¹²³⁸⁾ festgehaltene Idee, daß Christo nach seiner menschlichen Natur, also auch nach seinem menschlichen Leibe, keine andere als die örtliche und sichtbare Gegenwart (*localis et visibilis praesentia*) zukommen könne. Nicht nur Luther sagt: „All ihr Grund stehet darauf, daß Christus’ Leib müsse allein an einem Ort sein, leiblicher- und begreiflicherweise“, „wie ein Bauer in Wams und Hosen steht“ oder „wie Stroh im Sad“.¹²³⁹⁾ Auch Calvin beteuert immer wieder, daß an dem von Luther angegebenen Punkt der Grund seines Dissensus von Luther liege. Um Luthers Abendmahlslehre gründlich zu widerlegen, will Calvin vor allen Dingen „jene törichte Er-

1236) St. L. XX. 1006.

1237) *The Conserv. Ref.*, p. 608 sq.

1238) Vgl. die ausführliche Darlegung bei der Lehre von Christi Person, II, 192 ff.

1239) St. L. XX, 950. 953. 1776.

will und Christi Verdienst sich nicht auf alle Menschen erstreckt.¹²⁴³⁾ Nach dieser menschlichen Idee exegesieren sie dann alle Schriftausagen, die auf die gratia universalis lauten. Ebenso in der Christologie. Die Frage, ob die göttliche und die menschliche Natur in Christo wirkliche Gemeinschaft (realis communio) miteinander haben können, entscheiden sie nach dem Grundsatz: Finitum non est capax infiniti. Nach diesem Axiom deuten sie alle Schriftausagen um, die auf die Gemeinschaft der Naturen und die Mitteilung der Eigenschaften lauten. Ebenso bei der Lehre von den Gnadenmitteln. Die Frage, ob Gott den Glauben an das Evangelium oder die Wiedergeburt durch die von ihm geordneten Gnadenmittel oder ohne dieselben und neben denselben wirke, entscheiden sie nach dem Grundsatz: Weil die Wiedergeburt eine Wirkung der göttlichen Allmacht ist, so ist bei der Wiedergeburt "no place for the use of means". So hörten wir ja auch von Hodge: "Volumes have been written on the contrary hypothesis; which volumes lose all their value if it be once admitted that regeneration, or effectual calling, is the work of *omnipotence*."¹²⁴⁴⁾ Von dieser menschlichen Idee aus werden die Schriftausagen, welche den Glauben oder die Wiedergeburt durch die Gnadenmittel und aus den Gnadenmitteln kommen lassen, in ihr Gegenteil umgedeutet, als ob sie lauteten: ohne die Gnadenmittel und neben denselben. Ebenso nun auch hier bei der Lehre vom Abendmahl. Der Tyrann, mit dem die reformierten Theologen die Schrift und sich selbst tyrannisieren, ist die fixe Idee, daß Christo nach seiner menschlichen Natur immer nur eine sichtbare und räumliche Gegenwart zuzuschreiben sei, und daher der Leib Christi nicht unsichtbar und unräumlich im Abendmahl sein könne. Alles, was die Reformierten gegen die in Christi Worten ausgesagte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi einzumenden haben, gründet sich schließlich auf jene vorgefaßte Idee. Deshalb meinte Carlstadt, daß Christus bei den Worten „Das ist mein Leib“ nur auf seinen sichtbar am Tische sitzenden Leib gezeigt haben könne. Deshalb meinte Zwingli, daß in den Abendmahlsworten „ist“ nicht „ist“ sein könne, sondern „bedeutet“ heißen müsse. Deshalb meinten Ecolampad und Calvin, daß „Leib“ nicht „Leib“ sein könne, sondern notwendig für „Leibeszeichen“ genommen werden müsse. Und wenn die reformierten Theologen vom „christlichen Glauben“ sagen,

1243) Calvin, Inst. III, 24, 15. Hodge, Syst. Theol., II, 323.

1244) Syst. Theol., II, 683.

Geiste kann Calvin so beharrlich behaupten, daß durch die lutherische Lehre von der Realpräsenz Christi Leib „unendlich“ gemacht¹²⁵⁰⁾ und „durch Himmel und Erde ausgebreitet werde“ (*diffundi*).¹²⁵¹⁾ Ja, auch das Größte und Höchste im Christentum wird dem Wahn von der nur räumlichen und sichtbaren Seinsweise des Leibes Christi zum Opfer gebracht: die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Besonders klar tritt dies gerade bei Calvin hervor. Um Christi Leib und Blut aus dem Abendmahl fernhalten zu können, erklärt er es für ganz erschreckliche Lehre, daß der Sohn Gottes überall seine menschliche Natur bei sich habe.¹²⁵²⁾ Das ist der Übertritt auf unitarisches Gebiet, weil damit die einzigartige Vereinigung, die zwischen Gott und Mensch in Christo besteht, die *unio personalis*, auf die *unio mystica*, die zwischen Gott und allen Gläubigen statthat, reduziert wird.¹²⁵³⁾ Infolge der Reduzierung der *unio personalis* auf die *unio mystica* gestattet sich Calvin bei der Bestreitung der lutherischen Abendmahlslehre auch immerfort das folgende Argument: Wie der Leib anderer Menschen nicht an mehreren Orten zugleich sein kann, so darf dies auch nicht dem Leibe Christi zugestanden werden. Calvin stellt geradezu das Axiom auf — unter Mißbrauch von Schriftstellen wie Hebr. 2, 14; 4, 15 —, daß wir, mit Ausnahme der Sündlosigkeit, von Christo nach seiner menschlichen Natur nichts anderes und nicht mehr aussagen dürfen als von

1250) Inst. IV, 17, 30: „Wenn wir ihnen“ (den Lutheranern) „schon zugute halten, was sie von der unsichtbaren Gegenwart schwören, so ist damit noch nicht die Unendlichkeit (*immensitas*) erwiesen, ohne welche sie sich vergeblich bemühen, Christum unter dem Brot einzuschließen.“ Dagegen Luther (XX, 965): „Ist doch die Welt an ihr selbst nicht infinitum oder unendlich; wie sollt's denn folgen, daß Christus' Leib unendlich sei, so er allenthalben wäre?“

1251) Inst. IV, 17, 19. Dagegen Luther (XX, 1009): „Stolampad spinnt eben dasselbige Sadgarn, das Zwingel spinnt, nämlich, daß Christi Leib müßte so groß sein als Himmel und Erde. . . . Ist doch Gott selbst nicht so groß und weit“ (nämlich in lokaler Ausdehnung), „der doch allenthalben ist.“ Vgl. die ausführliche Darlegung unter dem Abschnitt „Die Art und Weise der Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur“, II, 192 ff.

1252) Inst. IV, 17, 30: Quosdam [die Lutheraner sind gemeint] ita abripit contentio, ut dicant, propter unitas in Christo naturas, ubicunque est divinitas Christi, illic quoque esse carnem, quae ab illa separari nequit.

1253) Hier ist zu vergleichen, was über den christologischen „Selbstmord“ gesagt wurde, den die reformierte Theologie dadurch begeht, daß sie in der Christologie die Gemeinschaft der Naturen und die Mitteilung der Eigenschaften, speziell die Mitteilung der göttlichen Allgegenwart an die menschliche Natur Christi, bestreitet, II, 184 ff. 136 ff. 141 ff. 171 ff.

Gott und den Menschen, also auch nicht der Mensch Christus Jesus. Kein anderer Mensch hat durch die Dahingabe seines Leibes und durch die Vergießung seines Blutes die Menschen erlöst, also auch nicht der Mensch Christus. So gründlich räumt Calvin konsequenterweise mit Christi Person und Werk auf. Und das tut er, wie gesagt, um Christi Leib und Blut aus dem Abendmahl fernzuhalten. Denn zu diesem Zweck stellt er den Satz auf und sucht er den Satz zu stützen, daß Christi Leib immer nur eine räumliche und sichtbare Seinsweise zukommen könne.¹²⁵⁵⁾ Derselbe Satz bringt es ferner mit sich, daß die reformierte Polemik gegen die lutherische Abendmahlslehre eine durch und durch unware ist. Weil die Reformierten, sobald sie von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl hören, immer nur ihre sichtbare und räumliche Gegenwart, „wie der Bauer in Wams und Hosen steht“, im Sinne haben, so lassen sie die Lutheraner eine örtliche Einschließung (*localis inclusio*) des Leibes Christi in das Brot oder ein örtliches Nebeneinandersein (*consubstantiatio*) oder gar eine physische Vermischung (*permixtio*) des Brotes und des Leibes Christi lehren. Von demselben Standpunkt aus geben sie den Lutheranern

1255) Ganz richtig bemerkt Gremer, *RG.* 3 I, 37: „Freilich, wenn Christus nichts anderes ist als jeder andere Mensch, nur durch Beruf und Berufswirken unterschieden, so kann von einer Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi nicht die Rede sein, und die in allen Berichten [über das Abendmahl] vorliegende Anschauung ist hinfällig.“ Anders gestaltet sich aber die „Anschauung“, wenn wir die Menschwerdung des Sohnes Gottes festhalten. Ist Christus zwar auch wie jeder andere Mensch, weil er auch eine wahre menschliche Natur hat und behält, ist er aber dabei und zugleich noch etwas anderes als jeder andere Mensch, nämlich der Mensch, welcher Gott ist, der mit Gott zu einem Ich verbunden ist, in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, dessen Leib Gottes eigener Leib ist, dessen Blut Gottes eigenes Blut ist, dessen Blut diese einzigartige Beschaffenheit hat, daß es das Lösegeld für der ganzen Welt Sünde ist, — steht die Sache so, müssen wir dem Menschen Christus, und speziell auch seinem Leib und seinem Blut, die vorstehenden Prädikate geben — es sind die Prädikate der Heiligen Schrift —: dann erscheint die reformierte Behauptung, daß der Sohn Gottes mit seinem Leib und Blut im Abendmahl nicht sein könne, als eine abenteuerliche Behauptung. Sie erklärt sich nur daraus, daß das so „theologisierende Subjekt“ die Menschwerdung des Sohnes Gottes vergessen hat, den Menschen Christus in seiner Person und in seinem Wert von dem Sohne Gottes trennt, wie dies bei Calvin der Fall ist, wenn er von Christi Verdienst behauptet, daß es als das Verdienst eines Menschen nicht genügenden Wert habe, sondern diesen Wert erst durch die Prädestination bekomme. (*Inst.* II, 17, 1.)

rufen.¹²⁵⁸⁾ Sie sind auch den Reformierten ebenso klar wie den Lutheranern. Christi Worte: „Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird“ erzeugten nicht nur in Luthers, sondern auch in Zwinglis, Ecolampads und Calvins Geist die Vorstellung — nicht von einem Bilde des Leibes Christi, sondern — von dem wahren, wesentlichen Leibe, den Christus in den Tod gegeben hat. Der Unterschied zwischen Luther einerseits und Zwingli und Genossen andererseits ist lediglich der, daß ersterer zu Christi Worten ja sagt, die letzteren Christi Worten ein Nein entgegensetzen. Ihr Nein aber begründen sie mit der Unmöglichkeit der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl und die Unmöglichkeit mit der ohne Schrift und wider die Schrift erzeugten Idee, daß Christo nach der menschlichen Natur keine andere als die örtliche und sichtbare Gegenwart zukommen könne. Dasselbe ist von neueren Theologen zu sagen, die wesentlich reformiert vom Abendmahl lehren. Auch für Meyers reformierte Stellung¹²⁵⁹⁾ ist ausschlaggebend, daß er meint, die Darreichung und der Empfang des wesentlichen Leibes und Blutes Christi beim ersten Abendmahl setze das „schlechthin Unmögliche“. Nachdem er aus dem Grunde der „Unmöglichkeit“ die Sache entschieden hat, muß „ist“ sich die „symbolische Fassung“ gefallen lassen.

übrigens gestehen die Reformierten selbst in mehr als einer Weise tatsächlich zu, daß sie ihre Abendmahlslehre nicht aus der Schrift haben. Dies Zugeständnis liegt erstens in der Erklärung, daß die Abendmahlsworte nach der Stelle Joh. 6 auszu-
legen seien.¹²⁶⁰⁾ Da Joh. 6 gar nicht vom Abendmahl handelt, wie wohl die meisten Reformierten selbst zugeben,¹²⁶¹⁾ so ist die Verwen-

1258) Luther XX, 1005.

1259) Vgl. Kommentar zu Matth. 26, 26 ff. Ebenso Ritsch-Stephan, Ev. Dogmatik, S. 668.

1260) So auch Hodge, III, 622. Er führt Joh. 6 zur Erklärung der Abendmahlsworte 1 Kor. 10, 16 an und läßt weiterhin nur solche Schriftstellen folgen, die nicht vom Abendmahl, sondern von der geistlichen Vereinigung (*unio mystica*) der Gläubigen mit Christo handeln.

1261) Vgl. Strong, *Syst. Theol.*, p. 965: David Brown in *Commentary, Critical and Explanatory*, zu Joh. 6; Calvin im Kommentar zu Joh. 6, 54. Zwingli, Opp. III, 241: *Deprehendimus eos penitus errare, qui Christum toto isto capite putant quicquam de sacramentali cibo loqui.* Aber er besteht darauf, daß nach den nicht vom Abendmahl handelnden Worten die Abendmahlsworte ausgelegt werden müßten. So schon in dem vielermähnten Schreiben an Matthäus Alberus vom Jahre 1524, Opp. III, 593, besonders aber Opp. II, 1, 447.

der für euch gegeben wird. Ebensovienig ist Joh. 6 ein Reich erwähnt, den Christus nimmt, dankt, dem Volk gibt und spricht: Trinket alle daraus; das ist mein Blut des Neuen Testaments, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden. Daß aber Christus Joh. 6 mit so starker Betonung von dem Essen seines Leibes und dem Trinken seines Blutes redet, erklärt sich aus dem Zusammenhang. Christus hat das Volk, die Fünftausend, mit fünf Gerstenbrotten und zwei Fischen gespeist. Zu einem solchen Messias haben die Juden Lust. Sie wollen ihn zum König machen, und als er sich ihnen entzieht, folgen sie ihm nach an das westliche Ufer des Galiläischen Meeres. Sie suchen irdisches Brot bei Christo. Das verweist ihnen Christus mit den Worten: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr sucht mich nicht darum, daß ihr Zeichen gesehen habt, sondern daß ihr von dem Brot gegessen habt und seid satt geworden.“ Er heißt sie das Brot suchen, das zum ewigen Leben dient. Dann nennt er sehr bestimmt sich selbst das vom Himmel herabgekommene, lebengebende Brot, und den Glauben an sich bezeichnet er als das, was Gott vor allen Dingen von den Menschen haben wolle. Diesen Glauben an seine Person stellt Christus dar unter dem Bilde des Essens und Trinkens: „Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten.“ Den Juden will nicht in den Sinn, daß Josephs Sohn, dessen Vater und Mutter sie kennen, das vom Himmel herabgekommene Lebensbrot sein soll. Christus aber nimmt seine Rede nicht zurück, sondern steigert sie dahin, daß sein Fleisch, das er für das Leben der Welt geben werde, das lebendige Brot sei. Als die Juden darüber erst recht murren und sagen: „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?“ steigert Christus seine Rede endlich dahin, daß er jedem das Leben abspricht, der nicht sein Fleisch essen und sein Blut trinken werde. Er schärft damit die den Juden und uns allen so nötige Wahrheit ein, daß er der Juden und der Welt Heiland ist, nicht durch die Darreichung leiblicher Speise und irdischer Güter überhaupt, sondern durch sein Leiden und Sterben zur Tilgung der Sündenschuld der Menschen. Joh. 6 gehört zu den gewaltigsten Stellen der Schrift, in denen der Glaube an Christi *satisfactio vicaria* als notwendig zur Erlangung der Seligkeit eingeschärft wird. Am Schluß lenkt Christus die Rede auf den Anfang zurück: „Dies“ (nämlich Christus in seiner stellvertretenden Genugtuung) „ist das Brot, das vom Himmel gekommen ist; nicht wie eure Väter haben

desto mehr geweckt und gestärkt werde. Wie Luther im Kleinen Katechismus auf die Frage: „Wie kann leiblich Essen und Trinken solche große Dinge tun?“ antwortet: „Essen und Trinken tut's freilich nicht, sondern die Worte, so da stehen: ‚Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden.‘ Welche Worte sind neben dem leiblichen Essen und Trinken als das Hauptstück im Sakrament, und wer denselben Worten glaubt, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden.“ In den „Christlichen Fragestücken“ stellt Luther die Frage: „Warum willst du zum Sakrament gehen?“ und seine Antwort lautet: „Auf daß ich lerne glauben, daß Christus um meiner Sünde willen aus großer Liebe gestorben sei, wie gesagt; und danach von ihm auch lerne, Gott und meinen Nächsten lieben.“¹²⁶⁶⁾

Daß sie ihre Lehre vom Abendmahl nicht der Schrift entnehmen, offenbaren ferner noch deutlicher diejenigen unter den reformierten Theologen, welche teils erklären, daß die Abendmahlsworte bei der Feststellung der Lehre vom Abendmahl nicht sonderlich zu beachten seien, teils geradezu behaupten, daß die Abendmahlsworte überhaupt nicht als Beweis für die rechte Lehre vom Abendmahl zu verwenden seien, weil um diese Worte gestritten werde. So sagt Zwingli, nachdem er sich mit der Deutung der Abendmahlsworte im Sinne der Absenz des Leibes und Blutes Christi abgemüht hat: „Wir begehren aber hier, daß sich niemand verärgern lasse in den ängstigen Ersuchungen der Worte“ (nämlich der Abendmahlsworte); „denn wir setzen unsern Grund nicht darein, sondern in das einige Wort: ‚Das Fleisch ist gar nicht nüg‘; welches Wort allein fest genug ist zu zwingen, daß ‚ist‘ an dem Ort für ‚bedeutet‘ oder ‚zeichnet‘ oder ‚ist ein Wahrzeichen‘ gesetzt wird.“¹²⁶⁷⁾ Weil aber Joh. 6 gar nicht vom Abendmahl

1266) Shedd freilich meint (*Dogm. Theol.*, III. 464), wenn Luther im Kleinen Katechismus beim Abendmahl so energisch auf den Glauben an die Worte: „Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden“ dringe, so sei das ein Beweis, daß Luther und die früheren lutherischen Bekenntnisse „substantially adopted this spiritual view of the Supper“, nämlich die Ansicht von dem bloß geistlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl. Erst in späterer Zeit — die Sächsischen Visitationsartikel vom Jahre 1592 werden genannt — sei die Realpräsenz so stark betont und der bloß geistliche Genuß durch den Glauben verworfen worden. Es ist dies ein Beweis, daß Shedd's Ansicht von Luthers Stellung in der Abendmahlslehre keinerlei Konnex mit der historischen Wirklichkeit hat.

1267) Zwingli's Meinung vom Nachtmahl Christi, St. L. XX. 477. Der lateinische Text Opp. III. 260: Volumus autem in his anxiiis verborum ex-

lich sollte in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden, daß sich Zwingli für sein *est* im Sinne von *significat* auch auf eine himmlische Traumerscheinung beruft.¹²⁷⁰⁾ Er berichtet, daß er für sein „ist“ im Sinne von „bedeutet“ keine Beispiele außer in den Parabeln oder Gleichnissen habe finden können. „Es blieb“, sagt er, „noch immer ein überaus schwieriges Unternehmen (*conatus*) übrig, nämlich Beispiele zu liefern, die mit keiner Parabel verbunden wären.“¹²⁷¹⁾ Wir fingen daher an, alles zu überdenken, alles von neuem zu erwägen. Dennoch bot sich nichts als Beispiel dar, als was bereits im Kommentar“ (gemeint ist der *Commentarius de vera et falsa religione*) „dargeboten wurde; oder was sich darbot, war jenem ähnlich. Als aber der dreizehnte Tag kam — ich erzähle wahre Dinge, und zwar so wahre, daß, wenn ich sie verschweigen will, das Gewissen mich zwingt, das herauszuschütten (*effundere*), was der Herr mir mitteilte, wiewohl mir nicht verborgen ist, wie großem Schimpf und Gelächter ich mich damit aussetze —, als, sage ich, der dreizehnte April anbrach, schien ich mir im Traum mit großem Verdruß von neuem mit einem feindlichen Schreiber zu kämpfen und so stumm geworden zu sein, daß ich das, was ich als wahr wußte, nicht aussprechen konnte, weil mir die Zunge ihren Dienst versagte. . . . Da schien, wie aus einer Maschine“ (*ἀπὸ μηχανῆς*, eine Vorrichtung auf einer Theaterbühne) „ein Ratgeber da zu sein — ob er schwarz oder weiß war, erinnere ich mich nicht, denn ich erzähle einen Traum —, der sprach: Schwächling (*ignave*), warum antwortest du ihm nicht, was 2 Mos. 12, 11 geschrieben steht: Es ist Passah, das ist, das Hindurchgehen des Herrn (*est enim Phase, hoc est transitus Domini*). Sogleich bei dieser Erscheinung werde ich munter und springe ich auf von meinem Lager. Zuerst prüfe ich genau die Stelle in der Septuaginta und predigte darüber vor der ganzen Gemeinde gewaltig (*pro virili*). Diese Predigt . . . zerstreute allen Nebel bei allen Kandidaten der Heiligen Schrift [Studenten], die bisher noch zweifelten wegen des Hindernisses aus der Parabel, und es geschah, daß . . . die Zahl derer, die nach dem Knoblauch und den Fleisch-

auch, daß er mit „dieser köstlichen Perle“ *est pro significat* durch die Schrift eines Holländers (Honius ist gemeint) bekannt geworden sei. Nur sei ihm noch verborgen geblieben, an welches Wort diese Perle zu hängen sei.

1270) *Subsidium de eucharistia*, Opp. III, 341 sqq.

1271) In Parabeln wird von vorneherein erklärt, daß man in Bildern redet. „Das Himmelreich ist gleich (*ὡμοιωθή*) einem Menschen“ usw. Matth. 13, 24.

Was ferner die Behauptung betrifft, daß die Abendmahls-
worte, weil sie Gegenstand des Streits geworden
sind (τὸ κρινόμενον), für die Feststellung der Lehre vom Abend-
mahl nicht mehr verwendbar seien,¹²⁷³⁾ so sollte man kaum meinen,
daß eine solche Behauptung je im Ernst laut werden konnte. Ab-
gesehen davon, daß hiermit den Christen zugemutet wird, auf die
g a n z e Schrift als Quelle und Norm der christlichen Lehre zu ver-
zichten, weil alle Schriftstellen, die von einer bestimmten Lehre
handeln, tatsächlich in Streit gezogen worden sind, so stelle man
sich eine Anzahl von Theologen vor, die über die rechte Abendmahls-
lehre verhandeln wollen, aber von vorneherein sich verpflichten, die
Schriftworte vom Abendmahl nicht als Beweis für die rechte Lehre
vom Abendmahl anzuführen. Das geht noch über den Papst, der
zwar auch alle Lehren „im Schrein seines Herzens“ hat, aber dabei
doch noch zum Schein auf die Schrift sich beruft. Nach der Regel
hingegen, daß die Abendmahls w o r t e nicht als Beweis für die
Abendmahls l e h r e anzuführen seien, verzichtet man auch auf den
S c h e i n, daß die so entstandene Lehre Schriftlehre sei. Die Regel
ist vielmehr eine direkte Forderung, daß die Schrift gänzlich bei-
seitegesetzt und die Abendmahlslehre lediglich aus der „Inwendig-
keit“ des Menschen geschöpft werde, wie Luther es ausdrückt. Luther
stellt den naiven Charakter der Forderung, auf die Schriftworte vom
Abendmahl zu verzichten, in einem Bilde so dar: Die Schriftworte,

handen, so daß, wer an Christum g l a u b t, lebt und nicht stirbt. So würden
wir auch 2 Mos. 12, 11 die Aussage haben: Das Passahlamm ist die Verschonung
oder das Vorübergehen des Herrn. Der Sinn ist dann dieser: Mit dem Passah-
lamm war für die Kinder Israel die Verschonung mit Gottes Strafgericht vor-
handen, so daß, wenn Gott das Blut des Passahlammes an den Häusern der
Kinder Israel sah, er an diesen mit seinem Strafgericht vorüberging.

1273) Vgl. die Zitate bei G e r h a r d, De sacra coena, § 79: Bullingerus
et Tigurini in libro contra Iacobum Andreae; fol. 45, postulant. *verba*
coenae non amplius pro fundamento allegari, quia sint τὸ κρινόμενον.
Idem repetunt Calvinus in admonit. ult., p. 240, consid. commonef., p. 15
et 188, Witakerus. De script.. qu. 5, c. 9, Orthod. consensus, c. 7, f. 161:
Manifestus est abusus verborum coenae in probando eo, quod ex verbis
in quaestione vel controversia est. Daniel Burenus, Consul Bremensis,
anno 1560 in conventu publico dicebat, *Lutheranos pro sua sententia nihil*
quidquam proferre posse praeter tria impotentia verba. Quod dubio pro-
cul ex Petro Martyre didicit, qui in dialogo de natura human., f. 127, hisce
verbis nos alloquitur: *Semper visi estis minus, quam par est, sapere, cum*
pro dogmate absurdo et inutili sic laboretis, nec pro eo tuendo quidquam
habeatis nisi Christi τὸ ὅτιον: „Hoc est corpus meum.“

sie ihre Lehre nicht auf Christi Worte, sondern auf eine menschliche Deutung derselben gründeten. Melanchthon berichtet über das Gespräch zu Marburg:¹²⁷⁷⁾ „Die Widerpart' wollten“ (in der Lehre vom Abendmahl) „nicht von ihrem gefaßten Glauben weichen, begehrten aber, D. Luther sollte sie annehmen als Brüder. Solches hat D. Martin in keinem Wege wollen willigen, hat sie auch hart angerebet, daß ihn sehr wundernehme, wie sie ihn für einen Bruder halten könnten, so sie anders ihre Lehre für recht halten; es sei ein Zeichen, daß sie ihre Sache nicht groß achten.“ Seine eigene Meinung spricht Melanchthon in den Worten aus:¹²⁷⁸⁾ „Sie haben sehr angehalten, daß sie von uns Brüder genannt werden möchten. Siehe doch ihre Torheit! Obgleich sie uns verdammen, begehren sie doch, von uns für Brüder gehalten zu werden. Wir haben ihnen in dieser Sache nicht willfahren wollen. Ich bin gänzlich der Ansicht: wenn die Sache noch nicht eingebrocht wäre, so würden sie ein so großes Trauerspiel nicht mehr anheben.“

4. Überblick über das Verhältnis der verschiedenen Abendmahlslehren zum Text der Abendmahlsworte.

Es ist ziemlich allgemein Sitte geworden, die Differenzen in der Abendmahlslehre auf verschiedene „Auslegungen“ der Abendmahlsworte zurückzuführen. Dies ist aber nicht ganz genau geredet. Korrekter sachlich reden wir dann, wenn wir sagen, daß Luther die Abendmahlsworte überhaupt nicht „ausgelegt“ hat, sondern sie stehen läßt, wie sie lauten. Sinegenen beruht die römische und die reformierte Lehre allerdings auf weitgehender und sehr reichlicher „Auslegung“ der Abendmahlsworte.

Bergegenwärtigen wir uns, wieviel „Exegese“ Christus und der Apostel Paulus hätten anwenden müssen, um die römische Lehre zum Ausdruck zu bringen. Schon das Wort „Brot“ hätte bedeutende Exegese nötig gemacht. Christus hätte etwa sagen müssen: Ich nehme zwar Brot, wie ihr seht, segne es und reiche es euch zum Essen dar. Auch werden später meine Evangelisten und Apostel ausdrücklich das Brot als in meinem Abendmahl gegenwärtig nennen. Aber ihr müßt meine und ihre Worte nicht nehmen, wie sie lauten. Meint daher nicht, daß noch wirkliches oder substantielles Brot im Abendmahl sei. Es ist nur noch der äußere Schein des Brotes da.

1277) St. L. XVII, 1949 f.; Corp. Ref. I, 1102.

1278) Brief an Joh. Agricola vom 12. Okt. 1529. St. L. XVII, 1956; Corp. Ref. I, 1107.

Blutes mit Gott vollkommen versöhnt wäret, und daß die Darreichung dieses meines Leibes und Blutes im Abendmahl vornehmlich den Zweck habe, euch der Vergebung der Sünden zu versichern und den Glauben an mein am Kreuz dargebrachtes Versöhnungsoffer zu wecken und zu stärken. Das wäre aber eine völlig verkehrte Auffassung. Merkt wohl und vergeßt es nicht, daß das Abendmahl nicht vornehmlich ein Mittel ist, meines Versöhnungsoffers zu gedenken und die von mir erworbene Vergebung der Sünden auszuteilen, sondern mein Stellvertreter auf Erden, der Papst, wird Priester machen, und diese Priester — nur sie können es — werden im Abendmahl fortgehend meinen Leib und mein Blut „unblutig“ opfern, so ein „wahres und eigentliches“ „Sühnopfer“ für euch darbringen und dadurch Anwesenden und Abwesenden, Lebendigen und Toten Vergebung der Sünden zuwenden und in „andern Bedürfnissen“ helfen.¹²⁸²⁾ Diese und noch mehr „Auslegungen“ der Abendmahlsworte wären nötig gewesen, um die römischen Begriffe vom Abendmahl zu vermitteln.

Aber auch die reformierte Abendmahlslehre erfordert einen bedeutenden Aufwand von „Exegese“. Christus hätte etwa so seine Worte kommentieren müssen: Zwar lauten meine Worte: „Nehmet, esset, das ist mein Leib“ dahin, daß ich zum Essen mit dem Munde auffordere. Aber denkt nicht, daß mein Leib hier auf Erden im Abendmahl und für ein Essen mit dem Munde (*oralis manducatio*) da sei. Soweit der Himmel von der Erde ist, so weit ist auch mein Leib vom Abendmahl und von eurem Munde entfernt. Was ich eigentlich mit den Worten: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib“ meine, ist dies, daß ihr euch mit dem Munde eures Glaubens in den Himmel erheben und dort durch den Glauben meinen Leib geistlich essen sollt.¹²⁸³⁾ Ferner: Wenn ich zu euch sage: „Nehmet hin

1282) *Trid.*, l. c., De sacrosancto euch. sacram., can. 5: Si quis dixerit, praecipuum fructum eucharistiae esse remissionem peccatorum, anathema sit. De sacrificio missae, can. 1: Si quis dixerit, in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, anathema sit. Can. 3: Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peractum, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit.

1283) *Consensus Tigurinus*, cap. 25: Tametsi philosophice loquendo supra coelos locus non est, quia tamen corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est et coelo, ut loco, continetur, necesse est,

kein nütze.“¹²⁸⁵) Ferner: Wozu ist's überhaupt nötig, daß Leib und Blut Christi im Abendmahl sei, da die Gläubigen ohne Abendmahl schon alles durch den Glauben haben und die Kirche des Alten Testaments auch nur Abbilder des Opfers Christi und die Gnade Gottes hatte.¹²⁸⁶) Auch würde es offenbar der Ehre Christi Abbruch tun, wenn er seinen Leib „an das Brot heften“ und dadurch den Himmel verlassen würde.¹²⁸⁷) Auch ist der Schreck nicht zu vergessen, den die Jünger bekommen haben würden, wenn sie nicht sofort die nötige Exegese angewendet und „Leib“ in „Leibeszeichen“ umgesetzt hätten.¹²⁸⁸) Zugleich ist stets die Generalregel festzuhalten, daß Christi Leib unter allen Umständen nur eine lokale, und sichtbare Gegenwart zukommen kann.¹²⁸⁹) Auf Grund dieser Gedanken werdet ihr alle meine Aussagen, die auf eine Anwesenheit des Leibes Christi im Abendmahl lauten, von einer Abwesenheit desselben verstehen und nur ein Abbild des Leibes im Abendmahl glauben.¹²⁹⁰) Daß die reformierte Abendmahlslehre sich wirklich auf diese „Auslegungen“ der Abendmahlsworte gründet, wird durch die beigefügten Zitate bewiesen.

1285) So Zwingli in den oben angeführten Worten: „Wir setzen unsern Grund nicht darein“ (nämlich nicht in die Abendmahlsworte), „sondern in das einige Wort: ‚Das Fleisch ist gar nicht nüt.‘“ (St. L. XX, 477.)

1286) So sagt Hodge (III, 647) die Stellung Calvins zusammen: “To preserve the consistency of the great Reformer, his language must be interpreted as to harmonize with the two crucial facts for which he so earnestly contends; first, that believers receive elsewhere by faith all they receive at the Lord's table; and secondly, that we Christians receive nothing above or beyond that which was received by the saints under the Old Testament, before the glorified body of Christ had any existence.”

1287) Calvin, Inst. IV, 17, 19: Nos talem Christi praesentiam in coena statuere oportet, quae nec panis elemento ipsum affigat, nec in panem includat, nec ullo modo circumscribat, quae omnia *derogare coelesti eius gloriae* palam est.

1288) Calvin, Inst. IV, 17, 23: Nisi enim apostolis venisset in mentem, panem vocari *figurate* corpus, quia symbolum esset corporis, *turbati haud dubie fuissent* re tam prodigiosa.

1289) Calvin, Inst. IV, 17, 29: Haec est propria corporis veritas, ut *spatio contineatur*, ut *suis dimensionibus constet*, ut *suam faciem habeat*. Facessat igitur stultum illud commentum, quod tam mentes hominum quam Christum pani affigat!

1290) Calvin in der Erklärung zum Consens. Tig. (Niemeyer, p. 217): *Axioma* sumimus, quod sine controversia receptum est *inter omnes pios*: quoties de sacramentis agitur, rei signatae nomen ad signum metonymice solere *transferri*.

gibt. Der Apostel schärft, wie wir oben bereits in einem andern Zusammenhange sahen, den Korinthern, die leichtfertig mit dem Abendmahl umgingen, sehr nachdrücklich ein, daß für die Teilnehmer am Abendmahl der gesegnete Kelch „die Gemeinschaft (*κοινωνία*) des Blutes Christi“ und das gebrochene Brot „die Gemeinschaft (*κοινωνία*) des Leibes Christi“ sei,¹²⁹³⁾ so daß jeder, der unwürdig ißt oder trinkt, am Leib und Blut des HErrn schuldig wird, weil er den Leib des HErrn nicht unterscheidet (*μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου*). Auch in diesen apostolischen Anweisungen über die rechte Gesinnung, in der Christen „den Kelch des HErrn“ (*ποτήριον Κυρίου*) trinken und am „Tisch des HErrn“ (*τράπεζα Κυρίου*) teilhaben sollen, kommt die lutherische Lehre von der „Realpräsenz“ so klar zum Ausdruck, daß der Rationalist Rüder recht hat, wenn er sagt, daß man nur unter Verwerfung der Autorität des Apostels Paulus die Realpräsenz leugnen könne.¹²⁹⁴⁾ Freilich

1293) Die erste Bedeutung von *κοινωνία* ist natürlich *Gemeinschaft* (*communio*). Ob es im Neuen Testament auch *Mitteilung* (*communicatio*) bedeuten könne, was die einen bejahen (Ebeling), die andern verneinen (Gremer), braucht hier nicht untersucht zu werden. Hier ist es jedenfalls „Gemeinschaft“, wie Luther übersetzt hat. Das fordert der Kontext. Wie durch die Teilnahme an den Opfermahlen der Heiden die Gemeinschaft mit den Dämonen vorhanden ist, so ist durch den Genuß des Abendmahlstelschs Gemeinschaft mit dem Blut Christi vorhanden. Unrichtig bemerkt Meher zu 1 Kor. 10, 16, daß Luther *κοινωνία* nicht als „Gemeinschaft“, sondern als „Mitteilung“ fasse. Wo Luther übersetzt, faßt er *κοινωνία* als „Gemeinschaft“, wie seine Bibelübersetzung und 3. B. XX, 236 beweist. Daß er bei der Darlegung des Sinnes der Stelle auch von der Mitteilung des Leibes Christi redet, kommt daher, daß, wer an der *communio corporis* festhält, damit auch die *communicatio corporis* lehrt. Ist für alle am Mahl des HErrn Teilnehmenden, für Würdige und Unwürdige, das Brot die Gemeinschaft des Leibes Christi, so wird natürlich durch das Brot der Leib Christi mitgeteilt.

1294) Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. 1856. S. 236. 241 f. 297. Bekannt sind die Worte Luthers zu 1 Kor. 10, 16: „Aufs andere haben wir über diese vier gewaltigen Sprüche noch einen andern, 1 Kor. 10, 16, der lautet also: ‚Der Kelch der Benedeiung, welchen wir benedeien, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?‘ Das ist ja, meine ich, ein Spruch, ja eine Donnerart auf D. Carlstadts Kopf und aller seiner Rotten. Der Spruch ist auch die lebendige Arznei gewesen meines Herzens in meiner Anfechtung über diesem Sakrament. Und wenn wir keine Sprüche mehr hätten denn diesen, könnten wir doch damit alle Gewissen genugsam stärken und alle Widerserchter mächtiglich genugsam schlagen.“ (St. L. XX, 235.) In positiver Darlegung sagt Luther zu 1 Kor. 10, 16: „Merk“, daß Paulus helle und klar

lichen Fassung der Schriftworte in sich, wenn wir den in den Schriftworten ausgedrückten Sinn mit andern und mehr Worten darlegen. Das ist „Exegese“ im rechten Sinne des Wortes. Auch die Reformierten geben nicht zu, daß sie die buchstäbliche Fassung aufgeben, wenn sie den Sinn einer Schriftausage mit mehr und verschiedenen Worten umschreiben. Godge selbst¹³⁰⁴⁾ umschreibt in den Worten Joh. 1, 18: „Der in des Vaters Schoß ist“ den Sinn des „ist“ (ὁ ὢν) so: He who is, was, and ever shall be in the bosom of the Father, i. e., most intimately united with Him.“ Godge will dabei aber keineswegs zugeben, daß er durch diese Umschreibung die Schriftstelle „figuratively“ verstehe. Er hat die Behauptung, daß die Lutheraner mit ihrem „in, mit und unter dem Brot“ aus den Abendmahlsworten „figurative language“ machen, von Calvin und andern entlehnt, ohne sie auf ihre Wahrheit zu prüfen. Schon Luther ist auf den Einwurf, den Godge sich angeeignet hat, eingegangen. Er schreibt:¹³⁰⁵⁾ „Daß aber der falsche Geist uns schuld gibt, wir blieben selbst nicht auf den Worten und einerlei Verstand, weil wir sagen, die Worte ‚Das ist mein Leib‘ sollen also verstanden werden: unter dem Brot ist mein Leib, oder: in dem Brot ist mein Leib usw., antworte ich: Der Lügengeist weiß wohl, daß er uns hiermit unrecht tut. . . . Das hab’ ich wohl gesagt in meinem Büchlein, daß diejenigen, so da sagen in gemeinem Gespräche: unter dem Brot ist Christus’ Leib, oder: im Brot ist Christus’ Leib, nicht zu verdammen sind, darum daß sie mit solchen Worten ihren Glauben bekennen, daß Christus’ Leib wahrhaftig im Abendmahl ist. Aber damit machen wir keinen andern, neuen Text; sie wollen auch nicht, daß solche ihre Worte der Text sein sollen, sondern bleiben auf dem einigen Text. Spricht doch Paulus: ‚Christus ist Gott‘, Röm. 9, 5, aber 2 Kor. 5, 19: ‚Gott war in Christo‘, und sind doch beide Orte ein jeglicher in seinem Verstand einfältig und gewiß und dazu nicht widereinander.“ Ebenso sprechen sich die Dogmatiker über das „in“, „mit“ und „unter“ aus.¹³⁰⁶⁾

1304) *Syst. Theol.*, I, 473.

1305) *St. L.* XX, 899 f.

1306) *Quenstedt* II, 1201 sq.: Nulla sequela: „Ubi explicatio τοῦ ὁητοῦ est, ibi ὁητόν esse desinit.“ Sic enim nullus interpres, nullus commentator Scripturae τὸ ὁητόν servaret; τῷ ὁητῷ non derogant *aequipollentia, synonyma grammatica, paraphrases oratoriae et interpretationes theologicae*. Is vero τὸ ὁητόν relinquit, imo literae contradicit, qui simplicem literae sensum in oppositum figuratum transformat. Wer aus Leib Leibeszeichen macht, der ändert den „Text“, weil Leib und Leibeszeichen zwei verschiedene Dinge sind.

getreten sei, so denken sie an die *praesentia illocalis sive definitiva*. Wenn sie endlich Eph. 4, 10 hören oder lesen: „Er ist aufgefahren über alle Himmel, auf daß er alles erfüllte“ und Matth. 28, 20: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“, so denken sie an die *praesentia divina sive supernaturalis*. Alle Theologen, die hier von „Finessen“ reden, die den Christen unfassbar oder unglaublich seien, übertragen ihr eigenes Defizit in der christlichen Erkenntnis auf die Erkenntnis der Christen, die einfältig Gottes Wort glauben.

5. Die Verschiedenheiten im Wortlaut der Abendmahlsberichte.

Neueren Theologen machen die in den Berichten vorliegenden Verschiedenheiten, auch wenn sie diese als gering bezeichnen,¹³¹²⁾ nicht geringe Schwierigkeiten. Sie glauben nämlich feststellen zu sollen, welcher von den vier Berichterstattern (Matthäus, Markus, Lukas, Paulus) die Originalworte darbiete, das heißt, gerade die Worte (*ipsissima verba*) berichte, die Christus bei der Einsetzung und ersten Feier des Abendmahles gebraucht habe. In bezug auf das Resultat dieser Bemühung sagt Cremer:¹³¹³⁾ „Welches die *ipsissima verba* Iesu Christi sind, läßt sich nicht feststellen.“ Manche berichten dies negative Resultat mit wahrnehmbarer Befriedigung. Sie sehen darin eine Bestätigung ihrer Annahme, daß die Grenzen zwischen Gottes Wort und Menschenwort in der Schrift sich nicht genau bestimmen lassen. Mit andern Worten, man sieht in den Verschiedenheiten im Wortlaut der Abendmahlsberichte einen Beweis gegen die Inspiration der Heiligen Schrift.¹³¹⁴⁾ Für die alten Theologen, die an der Inspiration der Schrift festhalten, existiert diese Frage nicht. Die einen führen die Verschiedenheiten auf die Intention des Heiligen Geistes zurück, der die Originalworte nach seinem Wohlgefallen redigierte, wie er das auch bei den Zitaten aus dem Alten Testament getan hat.¹³¹⁵⁾ Die andern halten dafür, daß alle vier Berichte Originalworte darbieten. Die geringen Verschiedenheiten im Wortlaut erklären sie durch die Annahme, daß Christus bei der ersten Austeilung des Abendmahls an seine zwölf

1312) Schnedermann zu 1 Kor. 11, 24. 25.

1313) R.E. 3 I, 35.

1314) So Rahnis, Dogmatik I, 666 ff. Bei Baier I, 102.

1315) So sagt Luther, St. L. XIX, 1104, „daß der Heilige Geist mit Fleiß geordnet hat, daß kein Evangelist mit dem andern in denselbigen Worten übereintrifft“. Vgl. meine Abhandlung in L. u. W. 1886, S. 77 ff.: „Die Form der alttestamentl. Zitate im N. T.“

und Markus 14, 24: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης. Dagegen gehen die Reclhworte bei Lukas und Paulus direkt auf den Endzweck (finis) des Abendmahls als Gnadenmittel, nämlich auf das Neue Testament oder die Vergebung der Sünden, 1 Kor. 11, 25: τοῦτο τὸ ποιήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι; Luk. 22, 20: τοῦτο τὸ ποιήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου. Die Beantwortung der Frage, was „das Neue Testament“ (ἡ καινὴ διαθήκη) sei, hat man sich unnötig erschwert. Der „Neue Bund“ oder das „Neue Testament“ ist nach der ausdrücklichen Erklärung der Schrift die Vergebung der Sünden. Diese Definition des Neuen Bundes gibt die Schrift selbst. Als die Vergebung der Sünden wird der Neue Bund im Unterschiede von dem Alten Bunde schon in der Weissagung Jer. 31, 31—34 definiert.¹³¹⁹⁾ Diese Definition des Neuen Bundes wird von dem Apostel Paulus Röm. 11, 27 aufgenommen in den Worten: „Und dies ist mein Testament mit ihnen, wenn ich ihre Sünden werde wegnehmen.“ Dasselbe geschieht im Hebräerbriefe, Kap. 8, 8—12 und 10, 16. 17, wo die Jeremiasstelle ausführlicher zitiert ist: „Das ist das Testament, das ich machen will dem Hause Israel nach diesen Tagen, spricht der Herr. . . . Denn ich will gnädig sein ihrer Untugend und ihren Sünden, und ihrer Ungerechtigkeit will ich nicht mehr gedenken.“ Der Alte Bund als Geseßsbund ist die Zurechnung der Sünden, weshalb Moses Amt 2 Kor. 3, 9 „das Amt, das die Verdammnis predigt“, ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως, heißt. Der Neue Bund oder das Neue Testament als der Bund des Evangeliums ist die Vergebung der Sünden, weshalb das Amt des Neuen Testaments 2 Kor. 3, 9 „das Amt, das die Gerechtigkeit predigt“, ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης, heißt. „Die Gerechtigkeit“ kann hier vermöge des Gegensatzes zu „Verdammnis“ nur die iustitia imputata, das ist, die Vergebung der Sün-

1319) Man hätte nicht bezweifeln sollen, was Philippi 3. St. bemerkt: „Die Jeremiasstelle ist durchaus als die alttestamentliche Grundstelle für die mit Israel in Zukunft zu schließende καινὴ διαθήκη zu betrachten.“ Das „dies“ (αὕτη) in „dies ist mein Testament“ bezieht sich natürlich vorwärts auf: „wenn ich ihre Sünden werde wegnehmen“. Mehr: „Dieser von mir erteilte Sünden erlaß wird ihnen mein Bund sein.“ Quenstedt II, 1285: Ipse Christus poculum eucharisticum nominat Novum Testamentum et Jeremias affirmat in Novo Testamento comprehendi hoc pactum: Propitius ero iniquitati eorum et peccati eorum non recordabor amplius, Jer. 31.

6. Die Materie des Abendmahls.

Weil auf Grund der Schrift gegen die römische Verwandlungslehre die Anwesenheit des Brotes und gegen die reformierte Abbildlehre die Anwesenheit des Leibes Christi festzuhalten ist, so ist in dem von Christo eingesetzten Abendmahl eine doppelte Materie, die die lutherische Kirche in Anlehnung an die Terminologie des Zrenäus die irdische (terrena) und die himmlische (coelestis) Materie nennt. So heißt es in der Konfordinformel: „Sie bekennen laut der Worte Zrenäi, daß in diesem Sakrament zwei

die Beziehung des ἐκχυνόμενον auf ποτήριον vor, wiewohl er die Beziehung auf ἐν τῷ αἵματι für möglich hält. Luther beschäftigt sich ausführlich mit der hier vorliegenden Frage, St. L. XX, 1060 ff., obwohl er sie für unwesentlich in bezug auf die Abendmahllehre erklärt. — Mit Luther ist auch festzuhalten, daß das „in meinem Blut“ zu der ganzen Aussage: „Dieser Kelch ist das Neue Testament“ gehört. Es gibt eben den Grund an, weshalb der Kelch das Neue Testament ist. Es kann nicht bloß mit „dieser Kelch“ verbunden werden, weil es davon durch die Worte: „ist das Neue Testament“ getrennt ist. Luther: „Diese Worte, Lut. 22, 20: ‚Das ist der Kelch, das Neue Testament in meinem Blute‘, sollen noch mögen nicht also zu verstehen sein, daß dies Wort ‚in meinem Blut‘ solle gehören zu dem Wort ‚das ist der Kelch‘, wie dieser Geist vorgibt.“ (XX, 278.) „In meinem Blut“ kann auch nicht bloß mit ἡ καινὴ διαθήκη verbunden werden, weil es davon bei Paulus durch ἐστίν getrennt ist. Sollte es mit ἡ καινὴ διαθήκη grammatisch verbunden werden, so mußte nach ἐστίν der Artikel wiederholt werden und der Text so lauten: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν ἡ ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. So Luther, XX, 1059. Daß Luther mit Recht den fehlenden Artikel gegen Holampad geltend machte, erkennt auch Meher an. Meher sagt: „Ἐστίν entscheidet gegen die von den meisten (Erasmus, Beza, Calvin usw.) befolgte, mit Recht aber von Luther (im Großen Bekenntnis) verworfene Verbindung von ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι mit ἡ καινὴ διαθήκη. Christus sagt, der Kelch sei der Neue Bund vermöge seines Blutes, welches nämlich in dem Kelche sei.“ Bei dieser Gelegenheit erteilt Philippi V, 449 Meher eine wohlverdiente Rüge. Philippi bemerkt: „Wie groß aber die Gewalt des dogmatischen Vorurteils ist, zeigt sich darin, daß Meher trotz dieser richtigen grammatischen Interpretation dennoch sogleich fortfahren kann: ‚Denn nichts anderes als sein Blut, welches vergossen zu werden im Begriff war, sieht der Herr in dem Weine des Bechers, vor welcher lebendig kontreten, aber symbolischen Anschauung des feierlichen Moments der Streit der Kirchen der schneidendste Kontrast ist.‘ Meher dekretiert also ex scrinio pectoris sui, daß eine symbolische Handlung vorliege, als ob das ganz unbestreitbar wäre, und statuiert dann seinerseits den Subjektstropus.“ Meher bedient sich eben der petitio principii, die dem reformierten Beweisverfahren so geläufig ist, wie uns an der Tatsache entgegentrat, daß reformierterseits allgemein Bilder, Parabeln und Allegorien zur Bekämpfung der Realpräsenz verwendet werden, wobei als bereits bewiesen vorausgesetzt ist, daß die Abendmahlsworte bildlich zu fassen seien.

darüber entstehen, ob wir das von Christo eingesetzte Abendmahl feiern. Und wie zur Taufe die Applikation des Wassers gehört, so gehört auch zum Abendmahl, daß Brot und Wein ausgeteilt und empfangen werden. Wo, wie bei dem papistischen Messopfer und bei dem Fronleichnamsfest, die Elemente nicht ausgeteilt und empfangen werden, da ist kein Abendmahl und kein Leib Christi, sondern lediglich Unfug und Täuschung. Es ist ein völlig richtiges Axiom: „Nichts hat die Beschaffenheit eines Sakraments außerhalb des von Christo geordneten Gebrauchs“, Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum.¹³²⁵⁾ Das Nehmen mit dem Munde oder mit der Hand ist ein Adiaphoron.¹³²⁶⁾ Auch das Brechen des Brotes während der Abendmahlsfeier halten die Lutheraner mit

Beza nach Calvin das heilige Abendmahl mit irgendeinem dem Brote und Wein substituierten ähnlichen Elemente feiern lassen will, oder wenn die gnostischen Enkratiten im zweiten bis zum vierten Jahrhundert gar den Wein verboten und an dessen Stelle nur Wasser auch beim heiligen Abendmahl gebrauchten, worin ihnen auch in neuerer Zeit gewisse Abstinenzschwärmer in Amerika gefolgt sind.“ Um nicht ein Moment der Ungewißheit in das Sakrament zu tragen, sollte man sich auch des Gebrauchs des sogenannten grape juice enthalten, da Zweifel darüber obwalten, ob die genannte Flüssigkeit nach dem Sterilisierungsprozeß noch τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου sei. RE.2 I, 53: „Surrogate für den Wein kommen bei den häretischen Sekten verschiedene vor: . . . bei den Enkratiten Wasser, bei andern Milch, Honig, ungegorener Traubensaft. . . . Doch unterließ die Kirche nicht, dies alles für unstatthaft zu erklären und auf dem Gebrauch des eigentlichen Weines zu bestehen.“ Da dem Gebrauch des gegorenen Traubensafts kein Zweifel anhaftet, so ist es der Würde des Sakraments angemessen, sich des Experimentierens mit allen Flüssigkeiten zu enthalten, von denen man nicht genau weiß, ob sie — resp. ob sie noch — γέννημα τῆς ἀμπέλου sind. Nach der neuesten Gesetzgebung im Kongreß der Vereinigten Staaten wird der Gebrauch gegorenen Traubensafts „for sacramental purposes“ von der Prohibitionsgesetzgebung nicht getroffen. Es liegt also auch in dieser Beziehung keine Veranlassung vor, mit grape juice zu experimentieren.

1325) F. C. 649, 15: „Außer der Niesung (extra usum), so man das Brot beiseits legt und behält's im Sakramenthäuslein (in pixide) oder in der Profession umträgt und zeigt, wie im Papsttum geschieht, halten sie nicht, daß Christus' Leib zugegen sei.“ Auch wenn bei der Abendmahlsfeier Brot zur Erde fällt oder Wein verschüttet wird, so fällt nicht etwa der Leib Christi zur Erde und wird nicht das Blut Christi verschüttet, weil extra usum a Christo institutum keine unio sacramentalis stattfindet.

1326) Einige Reformierte halten das Nehmen mit der Hand für wesentlich. Chamier bei Luenstedt II, 1242. Daß auch das Nehmen mit dem Munde ein rechtes Nehmen sei, erhellt auch aus Joh. 19, 30. über die nötige Vorsicht bei der Austeilung des Kelches, damit das Trinken wirklich stattfinde, vgl. Walther, Paßt., S. 186.

die *materia coelestis* sein lassen, um beweisen zu können, daß beim römischen Abendmahl trotz der Kelchentziehung die Laien nicht zu kurz kommen.¹³²⁹⁾ Auch neueren Theologen, lutherisch sich nennende eingeschlossen, ist es geläufig, für Leib und Blut Christi den „ganzen Christus“ einzusetzen, zum Teil in der Meinung, daß Christi Abendmahl auf diese Weise bereichert werde.¹³³⁰⁾ Dagegen ist festzuhalten: Freilich ist außer Frage, daß der ganze Christus, wie im Universum, so auch insonderheit in der Kirche und bei allen kirchlichen Handlungen — also auch beim Abendmahl — gegenwärtig ist. Im Abendmahl aber gibt Christus etwas, das Objekt des Essens und Trinkens mit dem Munde ist, und das ist nicht der ganze Christus, sondern Christi Leib und Blut, wie die Abendmahlsworte lauten: „Nehmet, esset, das ist mein Leib“ usw. Im Abendmahl empfangen wir also mit dem Munde nicht mehr und nicht weniger als Christi Leib und Blut, den Leib mit dem Brote und das Blut mit dem Wein. Als eine pure Erfindung ist daher auch die „Konfomitanz“ zu bezeichnen, wodurch Rom die Welt dahin belehren will, daß mit dem Leibe Christi auch schon das Blut Christi empfangen werde, weil der Leib nicht ohne Blut sei. Mit Recht charakterisiert Luther die Konfomitanz als eine unsinnige Folgerei in den bekannten derben Worten.¹³³¹⁾ übrigens ist es gar nicht ernstlich gemeint, wenn

„Wir schließen nicht den ganzen Christus (*Christum ipsum totum*) vom Abendmahl aus, da unter den Namen ‚Leib‘ und ‚Blut‘ synecdochisch die ganze Menschheit, ja, seine ganze Person verstanden wird.“ Auch Calvin gebraucht „Christi Leib“ und „Christus“ promiscue, z. B. *Inst.* IV, 17, 30. Philippi weist V, 295 mit Recht auf die bei Calvin wiederkehrende „willkürliche Identifizierung von Leib Christi und dem ganzen Christus“ hin.

1329) *Trib.*, sess. 13, c. 3: *Totus et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte existit.* Ebenso *can.* 1. 3.

1330) *N i k s c h = S t e p h a n*, *Dogmatik*, S. 667, sagt von den neueren Theologen: „Die Fassung der *materia coelestis* ist völlig verändert. Denn statt der Substanzen, nämlich Leib und Blut Christi, ist die lebendige Persönlichkeit Christi selbst und ihr Handeln in den Vordergrund getreten; eine *unio sacramentalis* zwischen ihr und den irdischen Elementen aber ist im alten Sinne unmöglich.“ Frank weist darauf hin (*III*, 22 ff. 104 ff.), daß auch der spätere Melanchthon in den Zeiten seines Schwankens die Ausdrücke „Leib Christi“ und „Christus“, resp. Person Christi, promiscue gebrauche. Er will sich daran genügen lassen, *Christum* vere adesse et efficacem esse. *Corp. Ref.* III, 514.

1331) *L u t h e r* (*XIX*, 1686 f.): „Das Allerfeinste in des Bischofs Zettel ist, daß die Pfarrherren sollen das Volk lehren, wie unter der einen Gestalt der ganze Jesus Christus, Gottes Sohn, Gott und Mensch, dazu sein Leib und Blut sei und von den Laien gegessen und getrunken werde. . . . Hierzu schlägt nun die Konfomitantien, das ist, die Folge. Weil Christi Leib nicht ohne Blut ist, so

ist zu sagen: Die „Wohltaten Christi“ usw. werden, wie Lutheraner und Reformierte zugestehen, nicht mit dem *Munde* empfangen. Da es sich nun im Abendmahl um mündliches Empfangen handelt, wie aus den Einsetzungsworten hervorgeht: „Nehmet, esset, das ist mein Leib“, so sind auch nicht die Wohltaten Christi für Christi Leib und Blut als *materia coelestis* einzusetzen. Sodann ist auch hier wieder daran zu erinnern, daß Christus im Abendmahl uns das gibt, was für uns in den Tod gegeben und zur Vergebung der Sünden vergossen wurde. Die Wohltaten Christi, Christi Verdienst, die Vergebung der Sünden, sind nicht für uns gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Daher ist es eine sich selbst richtende *Moösis*, die Wohltaten Christi usw. als Substitute für Christi Leib und Blut im Abendmahl einzusetzen. — übrigens ist es wiederum gar nicht ernstlich gemeint, wenn reformierte Theologen so reden, als ob sie „Christi Wohltaten“, „Christi Verdienst“ und „Christi Genugtuung“ im Abendmahl gegeben werden lassen. Da nach calvinistischer Lehre Christi Wohltaten und Verdienst gar nicht für alle Menschen erworben sind, so können sie natürlich auch nicht für alle Kommunikanten im Abendmahl vorhanden sein. Es liegt auch hier nur ein Spielen mit Worten vor.

3. Der *Heilige Geist* und die Wirkung des Heiligen Geistes. So sagt Calvin, indem er zugleich die wesentliche Gegenwart des Leibes Christi abweist, daß die *Kraft* (*virtus*) des Heiligen Geistes im Abendmahl sei. An diesem Punkt wird Calvin sehr beredt. Er sagt vom Heiligen Geist, daß er, alle Entfernungen überwindend, in die Seelen der Gläubigen sich ergießt.¹³³⁴ Dagegen urteilt Calvins Nachfolger, Beza, wie wir bereits sahen, es sei unsinnig, im Abend-

in suo corpore Christus nobis praestitit. Im Consensus Tigurinus heißt es (Miemeyer, S. 215) vom Abendmahl: Christus, „indem er ganz nach seinem Leibe im Himmel bleibt, steigt er mit seiner *Kraft* zu uns herab, totus secundum corpus in coelo manens, ad nos sua *virtute* descendit. Auch *Kirn* lehnt (Dogmatik, S. 130) die eigentliche Fassung der Abendmahlsworte ab und läßt Christum in der Abendmahlshandlung seinen Jüngern in der Weise „begegnen“, daß er ihnen „die *Heilskräfte* seines in den Tod gegebenen Leibes und Blutes darreicht“. Auch *Hodge* sagt (*Syst. Theol.*, III, 646): „To receive body and blood as offered in the Sacrament . . . is to receive and appropriate the sacrificial *virtue* or effects of the death of Christ.“

1334) Calvin, De vera participatione Christi carnis et sanguinis Christi in s. coena in Tractatus Theol. Genf 1576, p. 1167 sq.: Tenendum est, non opus esse descendere carnis essentiam e coelo, ut ea pascamur, sed ad penetranda impedimenta et superandam locorum distantiam sufficere Spiritus virtutem. So oft, auch Inst. IV, 17, 24.

werde. Aber die Abendmahlsworte sagen nichts von einem verklärten Leib, und weder das Wesen des Abendmahls (die Realpräsenz) noch die heilsame Wirkung desselben (die Vergebung der Sünden) ist auf die Verklärung des Leibes Christi zu gründen. Das Nichtverklärtein hat die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im ersten Abendmahl nicht gehindert, und das Verklärtein fördert nicht die Gegenwart bei den Abendmahlsfeiern, die jetzt bis an den jüngsten Tag in der Kirche stattfinden. Die Realpräsenz hat ihren völlig zureichenden Grund in den Einsetzungsworten: „Das ist mein Leib“ und „Das ist mein Blut“. Erst auf den reformierten Einwand, daß ein menschlicher Leib nicht an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein könne, weisen wir auf die Tatsache hin, daß Christi Leib nicht bloß ein wahrer menschlicher Leib, sondern auch der Leib des Sohnes Gottes ist, dem die Schrift wegen der *unio personalis* mitgeteilte göttliche Eigenschaften — unter diesen auch die Allgegenwart — ausdrücklich zuschreibt. Sehr richtig sagt Walther:¹³³⁸⁾ „Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl ist nicht auf das Verklärtein des Leibes Christi zu gründen. Die Verklärung gibt dem Leibe Christi nur geistliche, nicht göttliche Eigenschaften. Wir glauben, daß Christi Leib im Abendmahl gegenwärtig sei und empfangen werde 1. wegen der Verheißung Christi, 2. weil Christi Leib der Leib des Sohnes Gottes ist.“ Walther knüpft hieran eine Warnung: „Männer wie Sartorius u. a., die sonst viel Treffliches geschrieben haben, benutzen das Verklärtein des Leibes Christi als Stütze für die Gegenwart desselben im Abendmahl. Aber das ist eine falsche Stütze, und falsche Stützen sind ebenso gefährlich wie ein offener Widerspruch. Es ist falsch, zu sagen: Christus kann uns jetzt seinen Leib im Abendmahl geben, weil er verklärt ist. In dieser falschen Begründung liegt, daß Christus in unverklärtem Zustande seinen Leib nicht geben konnte, was die erste Abendmahlsfeier aufheben würde.“¹³³⁹⁾ Wenn

1338) Vorlesungen 1874.

1339) R o m a n e r sagt dem reformierten Einwand gegenüber, daß auch ein verklärter Leib nicht allgegenwärtig sei: Ex epistula ad Phil. 3, 21, quod corpus nostrum humile conformaturum sit corpori suo glorificato, cum tamen corporibus glorificatis omnipraesentiam derogemus, obiciunt. Sed respondemus distinguendo inter corpus *glorificatum* et *maiestaticum*. Christus humile corpus nostrum conformabit corpori suo glorificato, non maiestatico. Corpus glorificatum et spirituale quid sit, ex corpore Christi post resurrectionem et quibusdam actibus particularibus ante resurrectionem ipsius discimus, v. g., quando factum fuit ἀπαρτορ, quando fores clausas

talis). Da im Abendmahl laut der Schriftworte eine doppelte Materie ist, nämlich Brot und Wein und Leib und Blut Christi, so ist damit zugleich gelehrt, daß im Abendmahl eine *V e r b i n d u n g* (*unio*) zwischen dem irdischen und dem himmlischen Element statthat. Diese Verbindung wird passend die *unio sacramentalis* genannt. Sie besteht darin, daß mit dem Brot Christi Leib und mit dem Wein Christi Blut empfangen wird. Alle Substitute für die *unio sacramentalis* sind abzuweisen. Weil die Römischen nur ein Scheinbrot im Abendmahl sein lassen, so setzen sie an die Stelle der *unio sacramentalis* die Verwandlung. Was die Reformierten betrifft, so gebrauchen sie auch den Ausdruck *unio sacramentalis*. Weil sie aber daneben lehren, daß bei dieser *unio* der Leib Christi vom Abendmahlsbrot so weit getrennt sei wie der Himmel von der Erde, so beschreiben sie ihre *unio sacramentalis* näher als eine *abbildende* Vereinigung (*unio significativa, repraesentativa, symbolica*). Diese „abbildende“ Vereinigung hat eine ganz sonderbare Art an sich. Es verhält sich mit derselben so: Wie ein Bild, das wir von dem Apostel Petrus hier auf Erden haben, mit Petrus, der jetzt im Himmel weilt, verbunden ist, indem es uns den Apostel im Bilde darstellt und ihn auf diese Weise unserm Geiste gegenwärtig macht, so ist auch das Abendmahlsbrot auf Erden mit dem Leib Christi im Himmel vereinigt, indem das Brot uns Christi Leib *abbildet* und auf diese Weise den Leib Christi unserm Geiste gegenwärtig macht. Es ist daher wohl zu beachten, daß, wenn beide, Reformierte und Lutheraner, den Ausdruck *unio sacramentalis* gebrauchen, sie genau das Gegenteil darunter verstehen. Die Reformierten verstehen darunter die *Abwesenheit*, die Lutheraner die *Anwesenheit* des substantiellen Leibes Christi. Daran ändert die Tatsache nichts, daß viele Reformierte die *unio sacramentalis* auch als *vera, realis, substantialis* usw. bezeichnen. Ihre Meinung bleibt dabei diese: Wie ein Bild des Petrus auf Erden uns den wirklichen Petrus im Himmel *abbildet*, so bildet uns auch das Brot im Abendmahl den wirklichen, substantiellen Leib Christi im Himmel ab. Die Reformierten kommen trotz ihrer Reden von einem substantiellen Leibe Christi und einer wahren, substantiellen Vereinigung nicht über die „abbildende Vereinigung“ hinaus, weil sie durchaus festhalten wollen, daß Christi Leib vom Abendmahl so weit getrennt sei wie der Himmel von der Erde. Die lutherische Kirche hält demgegenüber den schriftgemäßen Begriff der *unio sacramentalis* fest, wonach Brot und Christi Leib

zerbissen werde, und daß Christi Leib nicht mit den Zähnen zer-
 bissen werde. Hätte er dann auf die betreffende Stelle in Luthers
 Schriften hingewiesen, so hätten andere Leute dort nachgelesen und
 sofort erkannt, in welcher Beziehung nach Luthers Lehre beides
 wahr ist. Luther hält nämlich einerseits fest, daß es im Abendmahl
 durch Christi Einsetzung eine „sakramentliche Einigkeit“ gibt. Er
 sagt: „Sie ist eine Einigkeit aus zweierlei Wesen worden; die will
 ich nennen sakramentliche Einigkeit, darum daß Christi Leib und
 Brot uns allda zum Sakrament werden gegeben.“ Nach dieser sakra-
 mentlichen Einigkeit kommt die Sache für Luther so zu stehen: „Was
 man mit dem B r o t tut, wird recht und wohl dem L e i b e C h r i s t i
 zugeeignet.“ Andererseits hält Luther fest, daß die „sakramentliche
 Einigkeit“ nicht eine r ä u m l i c h e oder natürliche Verbindung ist.
 Er sagt: „Wir armen Sünder sind ja nicht so toll, daß wir glauben,
 Christi Leib sei im Brot auf die g r o b e s i c h t b a r l i c h e W e i s e
 wie Brot im Korb oder Wein im Becher, wie uns die Schwärmer
 gerne wollten auflegen, sich mit unserer Torheit zu figeln.“¹³⁴³⁾ Und
 in dieser Beziehung sagt nun Luther: „und bleibt doch allwege
 wahr, daß niemand Christi Leib sieht, greift, isst oder zerbeißt“.
 Auch Frank ist an diesem Punkte in Verwirrung geraten. Er
 schreibt:¹³⁴⁴⁾ „Die Apologeten [der Konfordinformel] konnten nur
 dies geltend machen, daß Luther solches um der sakrament-
 lichen Einigung willen und insofern nur secundum quid,
 nicht simpliciter sage und ausdrücklich hierzu bemerke, es bleibe doch
 allwege wahr, daß niemand Christi Leib siehet, greift, isst oder
 zerbeißt. Aber diese Verteidigung deckt die Blößen nicht. Denn
 wenn man um der sakramentlichen Einigung willen sagen darf,
 Christi Leib werde zerbissen, warum nicht um ebenderj selben willen,
 Christi Leib werde v e r d a u t?“ Frank hat hier vergessen, daß die
 Abendmahlsworte nur auf den Akt des E s s e n s und T r i n k e n s
 lauten, sich aber nicht auf die „Verdaunung“ erstrecken. Das Brot
 im Abendmahl ist laut Christi Einsetzung nicht als l e i b l i c h e
 Speise gemeint, sondern als A b e n d m a h l s b r o t, das ist, als
 Medium der Mitteilung des Leibes Christi. Nur in dieser Funk-
 tion ist die unio sacramentalis da und widerfährt daher auch dem
 Leibe Christi, was dem Brote widerfährt. Wie das Brot, das bei
 der Austeilung etwa auf die Erde fällt, nicht der Leib Christi ist, so
 ist auch das Brot, insofern es als l e i b l i c h e Speise (cibus corpo-

1343) St. L. XX, 811.

1344) Theol. der F. C. III, 141.

verwirklicht wird. Es ist zu sagen: Das von Christo eingesetzte Abendmahl wird bewirkt, nicht etwa durch die Beschaffenheit des Administrierenden, auch nicht durch den Glauben der Empfänger, sondern durch die Einsetzung Christi, die sich wirksam betätigt, wovon immer bis an den jüngsten Tag das Abendmahl der Einsetzung Christi gemäß gefeiert wird. Um dies zu illustrieren, eignet sich die Konfordinformel einen Ausspruch des Chrysostomus an, worin es unter anderm heißt: „Wie diese Rede: Wachset und vermehret euch und füllet die Erde! nur einmal geredet, aber allezeit kräftig ist in der Natur, daß sie wächst und sich vermehret, also ist auch diese Rede einmal gesprochen („Das ist mein Leib, das ist mein Blut“), aber bis auf diesen Tag und bis an seine Zukunft ist sie kräftig und wirkt, daß im Abendmahl der Kirche sein wahrer Leib und Blut gegenwärtig ist.“¹³⁴⁷⁾ Aber auch an diesem Punkte wurde die reformierte Polemik von allem Anfang an un wahr. Sie suchte das Odium, welches mit Recht gegen die römische Verwandlungslehre und die am Chresem des Priesters haftende Verwandlungskraft vorliegt, auch gegen die lutherische Abendmahlslehre ins Feld zu führen. Sie stellt die Sache gerne so dar, als ob auch nach lutherischer Lehre Menschenworte und menschliche Machtvollkommenheit die Realpräsenz bewirkten.¹³⁴⁸⁾ Demgegenüber führt Luther immer wieder aus: Nicht menschliches Sprechen bringt Leib und Blut Christi herbei, sondern allein Christi Verheißungs- und Befehlswort. Christi Wort „Das ist mein Leib“ hat das erste Abendmahl bewirkt, das ist, das Abendmahlsbrot zum Träger des Leibes Christi gemacht. Und weil Christus uns befohlen hat, das, was er tat, bis ans Ende der Tage zu tun, so ist auch unser Abendmahl, was das erste Abendmahl war. Christi „Seißelwort“ macht nun auch unser Wort zum „Tätelwort“. Luther schreibt gegen Zwingli: „Wenn ich gleich über alle Brote spräche: Das ist Christi Leib, würde freilich nichts daraus folgen. Aber wenn wir seiner Einsetzung und Seßen nach im Abendmahl sagen: „Das ist mein Leib“, so ist's sein Leib, nicht unsers Sprechens oder Tätelworts halben, sondern seines Seßens halben, daß er uns also zu sprechen und zu tun geheißen hat und sein Seßen und Tun an unser Sprechen gebunden hat.“¹³⁴⁹⁾ Auch die Konfordinformel legt diesen Punkt ausführlich dar:¹³⁵⁰⁾ „Die wahre Gegenwartigkeit des Leibes und Blutes.

1347) M. 664, 76.

1348) So schon Carlstadt in seinem „Gesprächbüchlein“, St. I. XX, 2356.

1349) St. I. XX, 918.

1350) M. 663, 74 f.

δ εὐλογοῦμεν.¹³⁵¹⁾ Dagegen sagt Hodge:¹³⁵²⁾ "When it is said that our Lord gave thanks or blessed *the cup and the bread*, it is to be understood that He not only thanked God for His mercies, but that He also invoked His blessing, or, in other words, prayed that the *bread and wine* might be what He intended them to be, the symbols of His body and blood, and the means of spiritual nourishment to His disciples. This is also taught by the Apostle in 1 Cor. 10, 16, where he speaks of 'the cup of blessing,' i. e., the cup which has been blessed, or consecrated by prayer to a sacred use; as is explained by the following words, 'which we bless.'" Hier ist alles richtig, außer daß Hodge sich erlaubt, „die Symbole des Leibes und Blutes Christi“ in den Text hineinzuschieben. Nach dem Text werden Brot und Wein gesegnet, nicht damit sie „Symbole“, sondern damit sie die „Gemeinschaft“ des Leibes und Blutes Christi seien. Auch Meier gesteht trotz seiner Feindschaft gegen die Schriftlehre vom Abendmahl zu, daß 1 Kor. 10, 16 „eine lobpreisende Gebetsweihe“ (nicht von Personen, sondern) „von Brot und Wein zum heiligen Gebrauche“ vorliege.¹³⁵³⁾ Es verhält sich in dieser Beziehung anders mit dem Abendmahl als mit der Taufe. Bei der Taufe wird weder bei der Einsetzung durch Christum noch bei ihrer Verwaltung in der apostolischen Kirche eine Konsekration des Wassers erwähnt. Aber die Konsekration der Elemente im Abend-

1351) Inst. IV, 17, 39. Wie Calvin Richtiges und Falsches durcheinanderwirft, geht aus den folgenden Worten hervor: Nihil ergo magis praeposterum fieri in coena potest, quam si vertatur in mutam actionem, quod sub papae tyrannide factum est. Totam siquidem vim consecrationis a sacerdotis intentione pendere voluerunt, quasi hoc nihil ad populum pertineret, cui mysterium maxime explicari oportuerat. Inde autem natus est hic error, quod non observabant promissiones illas, quibus conficitur consecratio, *non ad elementa ipsa*, sed ad eos, qui recipiunt, destinari. Atqui non *panem* alloquitur Christus, ut corpus suum fiat; sed *discipulos* iubet manducare atque illis corporis et sanguinis sui communicationem pollicetur. Nec alium ordinem docet Paulus, quam ut una cum pane et calice promissiones fidelibus offerantur. Ita est sane. Non hic *magicam aliquam incantationem* imaginari nos decet, ut satis sit verba demurmurasse, quasi ab elementis exaudiantur; sed verba illa vivam praedicationem esse intelligamus, quae auditores aedificet, quae intus penetret in eorum animos, quae cordibus imprimatur ac insideat, quae efficaciam in complemento eius, quod promittit, exserat. . . . Si referuntur promissiones et mysterium enarratur, ut cum fructu recipiant, qui recepturi sunt, non est, quod dubitemus, *hanc esse veram consecrationem*.

1352) Syst. Theol., III, 618.

1353) Zu Matth. 26, 26.

Abendmahl eingesetzt, öffentlich und deutlich“ gesungen oder gesprochen werde, damit auf diese Weise die das Abendmahl Feiernden bekennen und gewiß werden, daß sie das von Christo eingesetzte Abendmahl feiern.¹³⁵⁶⁾ Ebenso sagt die Konfordinformel, auch mit Berufung auf 1 Kor. 10, 16, es „sollen die Worte der Einsetzung in der Handlung des heiligen Abendmahls öffentlich vor der Versammlung deutlich und klar gesprochen oder gesungen und keineswegs unterlassen werden, damit dem Befehl Christi ‚Das tut‘ Gehorsam geleistet . . . und die Elemente des Brots und Weins in diesem heiligen Brauch, daß uns damit Christi Leib und Blut zu essen und zu trinken gereicht werde, geheiligt oder gesegnet werden, wie Paulus spricht: ‚Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen‘; welches ja nicht anders denn durch Wiederholung und Erzählung der Worte der Einsetzung geschieht“.¹³⁵⁷⁾

Im Zusammenhang mit der Konsekration sind Fragen aufgeworfen worden, die nahe an das Gebiet der curiosae quaestiones

1356) Walther nennt es (Past., S. 173) mit Recht „ein überaus liebliches Bild“, wie es L u t h e r XIX, 1279 von einer wahrhaft evangelischen Abendmahlsfeier entwirft: „Da tritt vor den Altar unser Pfarrerherr . . ., der singt öffentlich und deutlich die Ordnung Christi, im Abendmahl eingesetzt, . . . und wir, sonderlich so das Sakrament nehmen wollen, knien neben, hinter und um ihn her . . ., allesamt rechte heilige Mitpriester, durch Christi Blut geheiligt und durch den Heiligen Geist gesalbt und geweiht in der Taufe. . . . Wir lassen unsern Pfarrherrn nicht für sich als für seine Person die Ordnung Christi sprechen, sondern er ist unser aller Mund, und wir alle sprechen sie mit ihm von Herzen. . . . Strauchelt er in den Worten oder wird irre und vergift, ob er die Worte gesprochen habe, so sind wir da, hören zu, halten fest und sind gewiß, daß sie gesprochen sind: darum können wir nicht betrogen werden.“

1357) 665, 79 ff. Nachdem L u t h e r in bezug auf die Taufe gesagt hat: „Wenn du ein Kind wolltest mit Wasser taufen und ein Vaterunser oder sonst etwas aus der Schrift und Gottes Wort darüber sprechen, das hieße nicht eine rechte Taufe“, fährt er fort: „Gleichwie auch im Sakrament des Altars des Leibes und Blutes Christi, wo der Befehl und Einsetzung nicht gehalten wird, so ist's kein Sakrament. Als wenn einer über Brot und Wein auf dem Altar die zehn Gebote, den Glauben oder sonst etwa einen Spruch und Psalmen läse, oder wiederum, für Brot und Wein etwas anderes nähme, als Gold, Silber, Fleisch, El, Wasser, ob er wohl die rechten Worte der Einsetzung Christi hätte, das würde freilich nicht Christi Leib und Blut, und obwohl Gottes Wort da ist und Gottes Kreatur, doch ist's kein Sakrament. Denn seine Ordnung und Befehl ist nicht da, darinnen er Brot und Wein genannt hat, und die Worte: ‚Nehmet, esset, das ist mein Leib: trinket, das ist mein Blut‘, gesprochen. Summa, du sollst ihm weder Wort noch Kreatur selbst wählen noch bestimmen und nichts überall aus eigenem Vornehmen tun noch lassen, sondern sein Befehl und Ordnung soll dir beide, Wort und Kreatur, setzen, die sollst du ganz und unverrückt halten.“ (X, 2068.)

Aus der Tatsache, daß nur die Einsetzung Christi das Abendmahl zum Abendmahl macht, ergibt sich ferner, daß die Römischen und die Reformierten nicht das von Christo eingesetzte Abendmahl haben, sofern sie eine Handlung vornehmen, die außerhalb der Einsetzung Christi gelegen ist. In bezug auf das römische Abendmahl erklärt die Konfordinformel:¹³⁶²⁾ „Wenn das Brot in der papistischen Messe nicht ausgeteilt, sondern aufgeopfert oder eingeschlossen, umgetragen und anzubeten vorgestellt wird, ist es für kein Sakrament zu halten.“ Über die römische Winkelmesse insbesondere sagt Luther:¹³⁶³⁾ „In der Winkelmesse ist nicht allein der Mißbrauch oder Sünde, daß der Priester unwürdig handelt und empfähet, sondern wenn schon der Priester heilig und würdig wäre, tamen ipsa substantia institutionis Christi sublata est, die wesentliche Ordnung und Einsetzung Christi nehmen sie weg und machen eine eigene Ordnung. . . . Derhalben niemand glauben kann noch soll, daß da sei Christi Leib und Blut, weil seine Ordnung nicht da ist.“ — Im Urteil über das reformierte Abendmahl stimmen die lutherischen Lehrer nicht ganz überein. Fecht, Dannhauer und andere urteilen,¹³⁶⁴⁾ daß die Reformierten das von Christo eingesetzte Abendmahl haben, also auch Christi Leib und Blut austheilen und empfangen. Sie begründen ihr Urteil damit, daß die reformierten Gemeinschaften die Abendmahls w o r t e festhalten, wenn sie auch den Worten einen andern Sinn unterlegen. Die meisten alten lutherischen Lehrer halten dafür, daß das reformierte Abendmahl eine außerhalb der Ordnung Christi gelegene Handlung und darum kein •Abendmahl sei. Wir werden uns diesem Urteil anschließen müssen. Weil die Reformierten öffentlich erklären, daß sie das Abendmahl mit der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi nicht zu feiern gedenken, sondern ein solches Abendmahl für einen Greuel erklären, so feiern sie auch nicht das von Christo seiner Kirche gegebene Abendmahl. Die reformierte Lehre vom Abendmahl ist eine tatsächliche Lossagung von den Abendmahls w o r t e n Christi. So haben sie zu ihrem Abendmahl kein W o r t G o t t e s; denn ein Abendmahl, bei

Unwürdigen das Sakrament genießen, also halten sie, daß auch den Unwürdigen wahrhaftig dargereicht werde der Leib und das Blut Christi, und die Unwürdigen wahrhaftig dasselbige empfangen, so man des Herrn Christi Einsetzung und Befehl hält. Aber solche empfangen's zum Gericht, wie St. Paulus sagt; denn sie mißbrauchen des heiligen Sakraments, weil sie es ohne wahre Buße und ohne Glauben empfangen.“

1362) M. 665, 87.

1363) St. L. XIX, 1265.

1364) Vgl. Lehre und Wehre 1875, S. 119 ff.

Es sollte noch hinzugefügt werden, daß die Konfordinformel ganz bestimmt die Meinung abweist, als ob schon durch die Konsekration das Abendmahl verwirklicht werde. Johann Saliger, Pastor in Lübeck und Rostock, hatte hartnäckig die Ansicht verfochten, daß schon ante usum, also vor der Austeilung und dem Empfang, die unio sacramentalis stattfinde.¹³⁶⁹⁾ Dagegen sagt die Konfordinformel:¹³⁷⁰⁾ „Dieser Segen oder die Erzählung der Worte der Einsetzung Christi, wie die von Christo geordnet, gehalten wird (als wenn man das gesegnete Brot nicht austeilt, empfängt und genießt, sondern einschließt, aufopfert oder umträgt), macht allein kein Sakrament, sondern es muß der Befehl Christi: Das tut, welches die ganze Aktion oder Verrichtung dieses Sakraments, daß man in einer christlichen Zusammenkunft Brot und Wein nehme, segne, austeile, empfangen, esse, trinke und des HErrn Tod dabei verkündige, zusammenfaßt, unzertrennt und unverrückt gehalten werden, wie uns auch St. Paulus die ganze Aktion des Brotbrechens oder Austeilens und Empfangens vor Augen stellt 1 Kor. 10.“ Gegen die Behauptung Bellarmins, Christus habe schon vor dem Akt des Essens die Worte: „Das ist mein Leib“ gesprochen, und deshalb sei auch schon vor dem Empfang das Sakrament durch die Konsekration vollständig (confectum), sagt Quenstedt treffend: „Christus spricht nicht absolut von dem konsekrierten Brote, daß es sein Leib sei, sondern von dem zum Essen gebrochenen und gegebenen Brote. Denn erst sprach er: Nehmet und esset“, hierauf sagte er: „Das ist mein Leib.““¹³⁷¹⁾

das Wesen der Taufe) leugnen und aufheben — diese feiern, auch wenn sie angeblich die Konsekration beibehalten, nicht des HErrn Abendmahl und teilen nur Brot und Wein aus.“

1369) Über Saliger s. Walther, Pastorale, S. 175, Anm. Nicht nur verhandelte eine Kommission erfolglos mit Saliger, sondern dieser brachte die Sache auch auf die Kanzel. Ausführlicher wird über den Handel mit Saliger berichtet bei Frank III, 146 ff.

1370) M. 665, 82.

1371) II, 1268. Walther zitiert (Pastorale, S. 175) aus Ägidius Hunnius, Art. s. Loc. de sacramentis. 1590, p. 712 sq.: „Wie das Brot die Gemeinschaft des Leibes Christi erst im Akte des Essens ist und nicht eher, so wird auch das Brot erst dann sakramentlich mit dem Leibe vereinigt, wenn jene Gemeinschaft und jenes Nehmen geschieht. Denn trüge es sich zu, daß nach Rezitation der Worte der Einsetzung durch den Diener und nach Erfolg der sogenannten Konsekration eine Feuersbrunst oder ein anderer Tumult entstände, ehe jemand zum Tisch des HErrn gekommen wäre, und so durch diesen Zufall die heilige

durch Darreichung des Lösegeldes, wodurch sie erworben ist. Darum bricht Luther in den folgenden Lobpreis des Abendmahls aus:¹³⁷⁴⁾ „Ich hab's ja von Herzen lieb, das liebe, selige Abendmahl meines Herrn Jesu Christi, darin er mir seinen Leib und Blut, auch leiblich, in meinen leiblichen Mund, zu essen und zu trinken gibt mit so überaus süßen, freundlichen Worten: Für euch gegeben, für euch vergossen.“

Bekanntlich wurde von Anfang an gegen Luther die Beschuldigung erhoben, daß er die wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl so in den Vordergrund schiebe, daß er darüber den „geistlichen Genuß“ des Veröhnungstodes Christi, also die Vergebung der Sünden, vergesse. Dies gehörte zu den vielgestaltigen Verfehrungen des *status controversiae*, wodurch es Carlstadt, Zwingli, Oskampad und Genossen gelungen ist, auch Christen in bezug auf Luthers Lehre zu täuschen und so die Kirche der Reformation zu zertrennen. Adolf Harnack und andere haben die unwahre Beschuldigung wiederholt.¹³⁷⁵⁾ Luther hat allerdings mit großer Entschiedenheit an der Realpräsenz festgehalten, weil sie in der Schrift gelehrt ist und das Weichen vom Schriftwort an einer Stelle prinzipiell und konsequenterweise das ganze Schriftwort wankend macht. Trotzdem bleibt Luther die Realpräsenz lediglich Mittel zum Zweck, nämlich Mittel der Darreichung und Versicherung der Vergebung der Sünden, und zwar durch die beigefügten Worte Christi: „für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden“. Nachdem Luther im Großen Katechismus „das erste Stück, so das Wesen dieses Sakraments belangt“, nämlich die Realpräsenz, aus der Schrift bewiesen hat, sagt er von dem Zweck, „darum endlich das Sakrament eingesetzt ist“, nämlich von der Darreichung der Vergebung der Sünden: „welches auch das Nötigste darin ist, daß man wisse, was wir da suchen und holen sollen“.¹³⁷⁶⁾ Luther setzt die Realpräsenz keineswegs „an die Stelle der sola fides“,¹³⁷⁷⁾ sondern er läßt die Realpräsenz die von Christo intendierte Stütze für die sola fides bleiben. Das Abendmahl ist ihm „eine Speise der Seele“; „es ist gegeben zur täglichen Weide und Fütterung, daß sich der Glaube erhole und stärke“.¹³⁷⁸⁾ Der „Glaube“ aber, von dem Luther hier redet, ist ihm nichts anderes als der Glaube an die Vergebung der Sünden. Das Abendmahl fällt Luther unter den

1374) St. L. XIX, 1292.

1375) Dogmengesch., Grundriß 4, S. 433.

1376) M. 502, 20 ff.

1377) Gegen Harnack a. a. O.

1378) Gr. Katech. M. 502, 23 ff.

der Sünden durch das Abendmahl, glaubt. Es ist hier wie z. B. in der Christologie. Der Glaube, daß Christus wahrer Gott und Mensch ist, ist notwendige Voraussetzung für den seligmachenden Glauben an Christum.¹³⁸⁵⁾ Aber nicht der Glaube, sofern er die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Christi glaubt, macht selig. Diesen Glauben haben auch die Teufel.¹³⁸⁶⁾ Selig macht allein der Glaube, sofern er die Vergebung der Sünden glaubt, die Christus, wahrer Gott und Mensch, ihm erworben hat und im Wort des Evangeliums und in den Sakramenten zugesagt ist. Alle, welche die Vergebung der Sünden als den ersten und vornehmsten Endzweck des Abendmahls leugnen, machen Christi Abendmahl praktisch wertlos, einerlei, was sie vom Wesen des Abendmahls glauben oder nicht glauben.

Mit dieser Antithese haben wir uns jetzt noch zu beschäftigen. Die Vergebung der Sünden als finis cuius des Abendmahls leugnen die Römischen. Das Tridentinum spricht das Anathema über alle aus, die als Hauptzweck des Abendmahls die Vergebung der Sünden (*remissio peccatorum*) bezeichnen.¹³⁸⁷⁾ Carlstadt suchte die Christen zu belehren: „Das ist ein gemeiner und greulicher Schade, daß unsere Christen Vergebung der Sünden im Sakrament suchen.“¹³⁸⁸⁾ Ebenso ermahnt Zwingli, man solle zwar das Abendmahl als ein „Gedächtnis“ (*commemoratio*) des Todes Christi begehen, aber sich dabei vor dem Gedanken hüten, daß im Abendmahl die Vergebung der Sünden dargeboten werde.¹³⁸⁹⁾ Denselben Unterricht erteilt Calvin. Der Consensus Tigurinus warnt vor dem Gedanken, „als ob das sichtbare Zeichen, während es dargeboten wird, in demselben Augenblick auch die Gnade Gottes herbeibrächte“.¹³⁹⁰⁾

Diese Mahnungen, das Abendmahl ja nicht als eine Darbietung der von Christo erworbenen Vergebung der Sünden anzusehen, stimmen freilich mit Zwinglis und Calvins Lehre. Weil beide lehren,

1385) Matth. 16, 13 ff.

1386) Matth. 8, 29.

1387) Das Zitat ist abgedruckt S. 396, Note 1282.

1388) Vom widerchristl. Mißbrauch usw. St. V. XX, 94.

1389) Opp. III, 258: *Coena dominica, ut eam Paulus appellat, mortis Christi commemoratio est, non peccatorum remissio.* Ebenso in *Fidei Ratio*, Niemeyer, p. 29 sq.: *Si remissionem peccatorum [efficiat], ut una pars perhibet, ergo discipuli adepti sunt remissionem peccatorum in coena, frustra igitur Christus est mortuus.*

1390) Niemeyer, p. 195: *Acsi vis fertur, eodem secum momento Dei g*

medium pro-

alle Teilnehmer am Abendmahl und darum keinen derselben auf die durch Christi Tod am Kreuz erworbene Gnade hin. Soll sich der Glaube des einzelnen an „das Zeichen“ halten, so muß das Zeichen notwendig allen gelten. Gilt das Zeichen nicht allen, so ist das Zeichen für den einzelnen eine Stütze nicht für den Glauben, sondern für den Zweifel. Zwingli und Calvin weisen freilich auf „den geistlichen Genuß“ des Leibes und Blutes Christi als auf die starke Seite der reformierten Abendmahlslehre hin. Die Lutheraner sollen angeblich durch die Lehre von der *manducatio oralis* den geistlichen Genuß, der sich durch den Glauben vollzieht, in den Hintergrund drängen, ja unmöglich machen. Aber es liegt auf der Hand, daß Zwingli, Calvin und alle, die ihnen folgen, ihrerseits jeden geistlichen Genuß völlig unmöglich machen, solange sie leugnen, daß Christi Leib für alle Menschen ohne Ausnahme gegeben sei. Dieselbe völlige Zerstörung des „geistlichen Genusses“, der sich durch den Glauben vollzieht, folgt auch aus der reformierten Lehre von einer geheimen, unmittelbaren Geisteswirkung. Erstlich hat der Glaube, durch den der geistliche Genuß sich vermittelt, nicht geheime Wirkungen des Heiligen Geistes im menschlichen Herzen zum Objekt. Objekt des Glaubens, sofern er zum Kinde Gottes macht, ist die gnädige Gesinnung in Gott, die Christus durch seinen Versöhnungstod bewirkt hat und in Wort und Sakrament den Menschen entgegen-trägt oder darbietet. Wer geheime Wirkungen im Herzen des Menschen zum Objekt des Glaubens machen will, der lehrt die römische *gratia infusa*, nicht die christliche seligmachende Gnade, die immer nur *gratuitus Dei favor propter Christum* ist. Zum andern gibt es solche geheime unmittelbare Wirkungen des Heiligen Geistes überhaupt nicht. Was dafür ausgegeben wird, ist man-made. Und der Glaube, welcher sich darauf gründet, ist ebenfalls vom Menschen selbst produzierte Gefühlsstimmung, die mit Unrecht auf das Konto des Heiligen Geistes gesetzt wird. Das ist so gewiß wahr, so gewiß alle uns Menschen verheißene Offenbarung und Wirkung des Heiligen Geistes sich durch die Gnadenmittel vollzieht. Die zwinglisch-calvinisch Reformierten haben ferner kein Recht, in Verbindung mit dem Abendmahl von einem „Gedächtnismahl“ des Todes Christi zu reden. Ein Gedächtnismahl des Versöhnungstodes Christi haben im Abendmahl nur diejenigen, welche die Schriftlehre festhalten, daß Christus für die ganze Menschheit gestorben ist. Alle, welche die *gratia particularis* lehren, haben im Abendmahl nicht ein Gedächtnismahl, sondern ein Zweifelsmahl. Gesezt den Fall, ein irdischer Gastgeber würde hundert Gäste zu einem Mahl einladen, aber dabei

finis cuius, das ist, die Vergebung der Sünden, aus dem Abendmahl. Hängt die Erlangung der Gnade von einer Mitwirkung, einer geringeren Schuld, einem rechten Verhalten des Menschen, einer menschlichen Selbstbestimmung usw. ab, so wird dadurch zwischen den Menschen und der im Abendmahl dargebotenen Gnade eine unübersteigliche Kluft befestigt. Das Abendmahl teilt die Eigenschaft der andern Gnadenmittel. Es ist nur dann Gnadenmittel und einem in der Erkenntnis seiner Verdammungswürdigkeit stehenden Menschen nütze, wenn die Darreichung der Vergebung der Sünden durch keinerlei menschliche Leistung, Würdigkeit, geringere Schuld usw. bedingt ist. Es gilt daher in bezug auf den Zweck des Abendmahls, gegen die Römischen, die calvinistischen und arminianischen Reformierten, auch gegen alle Synergisten festzuhalten: So gewiß Christus zu den Worten: „Das ist mein Leib“ hinzusetzt: „der für euch gegeben wird“, und zu den Worten: „Das ist mein Blut“ hinzusetzt: „das für euch vergossen wird“, so gewiß ist die Darreichung, Zusage und Versiegelung der freien und vollen Vergebung der Sünden der eigentliche und nächste Zweck des heiligen Abendmahls. Luther: „Welches auch das Nötigste darin ist, daß man wisse, was wir da suchen und holen sollen.“

Alle andern Wirkungen des Abendmahls sind der Darbietung der Vergebung der Sünden nicht koordiniert, sondern subordiniert. Als Wirkungen des Abendmahls werden mit Recht genannt: die Stärkung des Glaubens, die Vereinigung mit Christo, die Vereinigung mit dem geistlichen Leibe Christi, der Kirche, die Förderung der Heiligung, die Entzündung der Liebe zu Gott und dem Nächsten, die Mehrung der Geduld und der Hoffnung des ewigen Lebens. Aber alle diese Wirkungen beruhen nicht bloß teilweise, sondern ganz auf der Tatsache, daß das Abendmahl Mittel der Sündenvergebung ist. Der christliche Glaube ist ja seinem Wesen nach der Glaube an die durch Christi stellvertretende Genugtuung vorhandene Vergebung der Sünden. Daher kann auch der christliche Glaube nur in der Weise gestärkt werden, daß sein Objekt, durch das er entsteht und besteht, nämlich die Zusage der Vergebung der Sünden, durch die von Gott geordneten Gnadenmittel ihm gegenübertritt. Es gibt auch keine andere Gemeinschaft mit Christo als die, welche durch den Glauben an die von ihm erworbene Vergebung der Sünden vermittelt wird. Alle, die dafür mit Rom und mit Zwingli und Calvin eine gratia infusa substituieren wollen, fallen unter das Urteil: „Ihr habt Christum verloren, die ihr durch das Gesetz gerecht werden

richten. Ihnen ist einerseits nicht sogenannte "open communion" erlaubt, andererseits haben sie sich wohl vorzusehen, daß sie das Sakrament nicht solchen Christen verweigern, für die es von Christo bestimmt ist. Mit Recht behandeln Gerhard und Calov den *finis cui* oder das *obiectum* des Abendmahls auch in der *Dogmatik*.¹⁴⁰¹⁾

Was zunächst "open communion" betrifft, so wird sie bekanntlich nicht nur in reformierten, sondern auch in lutherisch sich nennenden Gemeinschaften befürwortet und geübt.¹⁴⁰²⁾ Aber eine christliche Gemeinde hat wohl zu bedenken, daß das heilige Abendmahl nicht für alle Menschen, sondern nur für Christen bestimmt ist. Das ist der Unterschied zwischen der Predigt des Evangeliums und dem Abendmahl. Die Predigt des Evangeliums soll über alle Menschen, Gläubige und Ungläubige, gehen. Das Abendmahl aber ist nur für den Teil der Menschen bestimmt, die bereits zum Glauben an Christum gekommen sind. Dies sehen wir schon an dem normativen Beispiel Christi. Das Evangelium hat Christus dem ganzen jüdischen Volk gepredigt und ist zu dem Zweck von Ort zu Ort gegangen,¹⁴⁰³⁾ das erste Abendmahl aber hat er im geschlossenen Kreise, nur mit seinen Jüngern, gefeiert.¹⁴⁰⁴⁾ Auch die apostolische Kirche praktizierte nicht "open", sondern "closed communion".¹⁴⁰⁵⁾ Luther sagt:¹⁴⁰⁶⁾ „Also hat Christus getan: die Predigt hat er lassen in den Häufen gehen über jedermann, wie hernach auch die Apostel, daß es alle gehört haben, Gläubige und Ungläubige; wer es erwischte, der erwischte es. Also müssen wir auch tun. Aber das Sakrament soll man nicht unter die Leute in den Häufen werfen. Wenn ich das Evangelium predige, weiß ich nicht, wen es trifft; hier aber soll ich es dafürhalten, daß es den getroffen habe, welcher zum Sakrament kommt; da muß ich es nicht in Zweifel schlagen, sondern gewiß sein,¹⁴⁰⁷⁾ daß der, dem ich das Sakrament gebe, das Evangelium gefaßt habe und rechtschaffen glaube.“¹⁴⁰⁸⁾

1401) Vgl. Gerhard, *L. de coena s.*, § 221 sqq.; Calov, *Syst.* IX, 195 sqq.

1402) Vgl. über amerikanisch-lutherische Kreise A. L. Gräbner in *L. u. W.* 1888, S. 257 ff. 302 ff.: „Zur Geschichte der vier Punkte.“ *RG.* 3 I, 68.

1403) Matth. 9, 35 ff.

1404) Luk. 22, 11. 14; Matth. 26, 18. 20.

1405) 1 Kor. 11, 20; 10, 17.

1406) St. L. XI, 616.

1407) Nämlich soweit ein Mensch dies von einem andern aus dessen Worten und Werken wissen kann.

1408) Walther, *Pastorale*, S. 144: „Es ist mit dem Abendmahl ganz anders bewandt als mit der Predigt des göttlichen Wortes. Das Wort nämlich ist nicht nur dazu gegeben, einen Gläubigen im Glauben zu erhalten, sondern auch den Menschen erst aus seinem Sündenschlaf zu erwecken, ihn zur Erkenntnis

Aber auch nicht alle Christen sind zum Abendmahl zuzulassen,¹⁴⁰⁹⁾ sondern

1. nur solche Christen, die bereits getauft sind. Über diese Reihenfolge in der Verwaltung der neutestamentlichen Sakramente wurde schon unter dem Abschnitt „Die göttliche Ordnung des Abendmahls“ das Nötige gesagt;¹⁴¹⁰⁾

2. nur solche Christen, die sich selbst prüfen können. Geistliche Selbstprüfung nennt die Schrift ausdrücklich als nötig zum heilsamen Gebrauch des heiligen Abendmahls: „Der Mensch prüfe aber sich selbst (δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν) und also (οὕτως) esse er von diesem Brot und trinke er von diesem Kelch.“¹⁴¹¹⁾ Dies schließt Kinder, Schlafende, Bewußtlose, in den letzten Zügen ohne Besinnung Liegende, Wahnsinnige usw. vom Gebrauch des Abendmahls aus;¹⁴¹²⁾

3. nur solche Christen, die die Abendmahlsworte glauben, also sowohl glauben, daß sie im Abendmahl Leib und Blut Christi empfangen, als auch glauben, daß Christus ihnen diese wunderbare Gabe zur Vergebung ihrer Sünden darreicht. Dies

trinket ihm selber das Gericht damit, daß er nicht unterscheidet den Leib des HErrn“, 1 Kor. 11, 28. 29. Es ist göttliche Ordnung, daß wir beim Abendmahl, wie Luther sagt, „wissen sollen, wen es trifft“.

1409) Gerhard, L. de coena s., § 222.

1410) S. 342.

1411) 1 Kor. 11, 28.

1412) Walther, Pastorale, S. 190: „Da nach Gottes Wort ein jeder, welcher zum Tisch des HErrn gehen will, sich vorher prüfen und den Leib des HErrn unterscheiden soll, so ist das heilige Abendmahl den Kindern, welche dessen noch nicht fähig sind, nicht zu reichen. Es war ein offener Mißbrauch, wenn dies, wie selbst Cyprianus und Augustinus' Beispiele beweisen, mit Gutheißung auch Innocentius' I., aus Mißverständnis von Joh. 6, 53, was man vom sakramentlichen Genuß verstand, im dritten bis fünften Jahrhundert ziemlich allgemein geschah, welcher Mißbrauch auch unter den böhmischen Hussiten im Schwange ging und noch heute in der griechischen Kirche Geseß ist. Luther schreibt: ‚Den Böhmen, die Kindern das heilige Abendmahl reichen, kann ich nicht recht geben, ob ich sie wohl darum nicht Reher schelte.‘ Zu denen, welche sich nicht prüfen können und daher zum heiligen Abendmahl nicht zuzulassen sind, gehören ferner Schlafende, Bewußtlose, in den letzten Zügen ohne Besinnung Liegende, Wahnsinnige und dergleichen.“ Zur Begründung weist Walther, wie wir sahen, auf die Tatsache hin, daß das heilige Abendmahl nicht, wie eine leibliche Arznei, physisch wirkt, sondern Bewußtsein und Glauben an das Wesen und den Zweck des Abendmahls voraussetzt. Mehr Einzelheiten gehören in die Pastorale, z. B. die Frage, ob Wahnsinnige, Tobfüchtige, ja auch leiblich Beseffene, wenn sie „lichte Zwischenzeiten“ haben, zum Abendmahl zuzulassen seien. Vgl. Walther, a. a. O., S. 192.

Christentum für die Gemeinde in Frage gestellt hat, vor der Communion der Gemeinde das Urteil ermöglichen, daß er von seinem Fall durch Gottes Gnade aufgestanden ist. In der Schrift finden wir daher auch das ausdrückliche Verbot, mit solchen, die in grobe, ärgerliche Sünden gefallen sind, glaubensbrüderlich zu verkehren, das ist, so zu verkehren, als ob nichts vorgefallen sei. „So jemand ist, der sich läßt einen Bruder nennen, und ist ein Hurer oder ein Geiziger oder ein Abgöttischer oder ein Lasterer oder ein Trunkenbold oder ein Räuber: mit demselbigen sollt ihr auch nicht essen.“¹⁴¹⁶⁾ Wessen ärgerlicher Sündenfall der Gemeinde bekannt geworden ist, dessen Buße muß auch, ehe er mit der Gemeinde kommuniziert, der Gemeinde bekannt geworden sein. Aus dem Wesen und Zweck des Abendmahls ergibt sich ferner, daß Personen, welche in der Sünde der Unversöhnlichkeit leben, vom Gebrauch des Abendmahls zu suspendieren sind. Das Abendmahl ist ja Sündenvergebungsmittel, und nur der gebraucht es recht, der darin die Vergebung seiner Sünden sucht. Vergebung der Sünden von Gott kann aber in jedem Fall nur der begehren, der von Herzen willig ist, sowohl dem Nächsten die Schuld zu vergeben, als auch seinerseits die Versöhnung mit dem Nächsten zu suchen.¹⁴¹⁷⁾ Ferner: Weil es allen Christen untersagt ist, sich zu solchen Lehrern zu halten, die von der apostolischen Lehre abweichen,¹⁴¹⁸⁾ so versteht sich auch von selbst, daß solche, die bisher Glieder einer irrgläubigen Gemeinschaft waren, ihre Zustimmung zur rechten Lehre erklären und die irrgläubige Gemeinschaft verlassen müssen, ehe sie mit der Gemeinde kommunizieren. Abendmahlsgemeinschaft ist sicherlich glaubensbrüderliche Gemeinschaft oder „Kirchengemeinschaft“.¹⁴¹⁹⁾ Auch ist nicht zu vergessen, daß das Abendmahl eine Privatabsolution ist. Die Privatabsolution aber sollen wir nach göttlicher Ordnung nur dem sprechen,

1416) 1 Kor. 5, 11. Das Verbot des *συνοδείην* geht auf die Tischgemeinschaft überhaupt („ihn weder zu Tische zu haben, noch bei ihm zu Tische zu sein“, Meyer), also erst recht auf die A b e n d m a h l s g e m e i n s c h a f t.

1417) Vgl. Walther, Past., S. 194 f. Luther im „Sermon von der Beichte und dem Sakrament“, XI. 585: „Gott will keinem gnädig sein noch Sünde vergeben, er vergebe denn seinem Nächsten auch. So kann auch der Glaube nicht rechtschaffen sein, er bringe denn diese Frucht, daß er dem Nächsten vergebe und um Vergebung bitte; sonst darf der Mensch vor Gott nicht kommen. Ist diese Frucht nicht da, so ist der Glaube und die erste Beichte“ (die Beichte „gegen Gott“) „auch nicht rechtschaffen.“

1418) Röm. 16, 17: „Weichet von denselbigen!“

1419) Walther, Past., S. 145.

Abendmahl nur den Personen zu reichen, die es nach Gottes Willen gebrauchen sollen. Was die bei der Anmeldung zum Abendmahl anzustellende Exploration betrifft, so versteht sich von selbst, daß sie nur bei solchen Personen am Platze ist, deren Glauben und Leben dem Pastor unbekannt ist. Sehr richtig sagt Walther, daß die Exploration vor der Zulassung zum Abendmahl nicht auf einem Gesetz, sondern lediglich auf dem Bedürfnis der Seelen beruht. Die Exploration kann nicht nur, sondern sollte unterbleiben in allen Fällen, in denen der Pastor es mit ihm bekannten rechtschaffenen Christen zu tun hat. In diesem Falle eine Exploration anzustellen, wäre eine unnötige Beschwerung sowohl des Pastors als auch der zum Abendmahl sich Anmeldenden. Ebenso sagt Luther: „Es möchte jemand so verständig sein, daß er nur einmal in seinem Leben oder gar nicht dürfte gefragt werden.“¹⁴²⁵⁾

Andererseits haben Pastor und Gemeinde sich auch aufs sorgfältigste davor zu hüten, daß ja niemand vom Abendmahl abgewiesen oder abgehalten werde, für den Christus es bestimmt hat. Schon Luther hatte zu seiner Zeit nicht nur vor Larheit, sondern auch vor gesetzlichem Wesen und unnötiger Strenge zu warnen. Er schrieb an Balth. Thüring in Roßburg: „Ich habe dem Pfarrer geschrieben, er solle die Unwissenden nicht durch lange Prüfungen martern, wenn sie zum Abendmahl gehen wollen, doch nicht ganz unversucht und unverhört lassen. Denn daß man sie unversucht zulassen sollte, ist nichts nütze. Wir tadeln die Widersacher, daß sie dem Bauche dienen; die Unsern aber

1425) Walther, Past., S. 152. Es wäre durchaus wider Luthers Sinn und Meinung, wenn wir alles, was Luther in bezug auf das nötige „Verhör“ vor der Zulassung zum heiligen Abendmahl sagt, ohne weiteres auf unsere kirchlichen Verhältnisse übertragen wollten. Weil es bei uns zur Bildung von christlichen Gemeinden gekommen ist, zu denen nur solche gehören, „die mit Ernst Christen sein wollen“ — ein Zustand, den Luther anstrebte, aber nicht erreichen konnte —, so ist in der Regel der Pastor mit allen Gliedern der Gemeinde, also auch mit ihrem Christenstand, persönlich bekannt, und eine Exploration derselben vor dem Abendmahl ist daher unnötig. Auch die folgende Erinnerung ist hier am Platze: Hat der Pastor als Seelsorger einem Gliede der Gemeinde strafenden Vorhalt zu tun, so sollte er dies nicht bis zum nächsten Abendmahlsgang des Betreffenden aufschieben. Befolgt der Pastor diese Verschiebungspraxis, so kann es dahin kommen, daß die Anmeldung zum Abendmahl zu einem allgemeinen Gerichtstag in der Gemeinde wird, was weder für den Pastor noch für die Gemeinde gut ist. Walther pflegte daher den Rat zu geben, eine nötige strafende Erinnerung, wo möglich, noch vor der Anmeldung zum Abendmahl abzumachen, selbst wenn es sich nur um einen Tag handele.

Herzen, daß du es nicht dafürhältst noch glaubst und doch gerne wolltest, daß du glauben könntest, so mußt du dennoch nicht verzagen und vor dem Sakrament fliehen, sondern eben daselbst Hilfe suchen, daß sich dein Glaube anzünde und zunehme. Denn obgleich etliche greulich gestraft sind worden, darum daß sie das Sakrament unwürdig und ohne Glauben empfangen haben, so sind es doch allein diese, welche wir oben erzählt haben, [nämlich] die verstorben und ruchlosen Herzen. Also sollst du aber tun und denken: Herr, siehe, da ist das Wort, hier ist mein Gebrechen und Krankheit; so hast du selbst gesagt: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken!“ Matth. 11, 28. Meinst du, daß er solches denen habe gesagt, so da schon brennen und stark sind im Glauben? Sein Reich ist nicht dahin gestellt, daß er die Gerechten fördere, sondern daß er den Sündern helfe und dieselbigen auch fromm mache; darum, wer gebrechlich ist und fühlt es, der gehe hinzu und lasse sich helfen.“ Luther führt auch sein eigenes Beispiel an: „Es ist mir auch oft begegnet, daß ich mich davor gescheut habe und damit nur mehr dabongetreten; bis ich sah, daß nichts half, so mußte ich hinzugehen. Also werdet ihr's auch finden, daß ihr sehet, daß es Teufelsgeist ist, der die Leute also dabonzieht, daß, je mehr sie sich scheuen und warten wollen, bis sie den Glauben im Herzen fühlen, je weiter sie dabonkommen, daß zuletzt, wenn sie in dem Sinne bleiben, alle Lust und Begierde in ihnen verlöschen, beide zum Evangelio und zum Sakrament, daß sie nimmer hinzukommen. Darum mußt den Sinn und das Scheuen hintansetzen und hingehen und Gott bitten, daß er dir helfe. Wenn du das oft tust, wirst du fühlen, daß du je mehr und mehr Lust dazu gewinnest, die du sonst nicht hättest gewonnen. Darum wollte ich gern, daß ihr auch also tötet und ihrer viel würden, die in solcher Meinung zum Sakrament gingen, daß sie desto mehr Lust dazu möchten gewinnen und je stärker und stärker werden; sonst, wenn du nicht hinangehst, bleibst du immer kalt und wirst nur immer je kälter.“ Um ungerechtfertigte Abweisungen vom Abendmahl zu verhüten und zugleich dem Pastor unnötige Gewissensbeschwerden zu ersparen, ist ferner zu erinnern, „daß ein Prediger in betreff derjenigen, welche er zum heiligen Abendmahl zulassen soll und will, nicht gewiß sein müsse, daß sie im lebendigen Glauben stehende Christen seien — denn wer könnte dies? —, sondern daß nur ihr Unchristentum nicht erweislich oder offenbar sein dürfe. Bei Zulassung oder Abweisung vom Tisch des Herrn nach seiner moralischen Überzeugung zu handeln, ist eine un-

das Recht, den Bann ohne die Gemeinde zu erkennen, den Predigern abzusprechen, so entschieden sprechen sie denselben das Recht zu, vom heiligen Abendmahl zu suspendieren.“ Es ist aber festzuhalten, daß der Pastor mit der Suspension vom Abendmahl keineswegs den Bann verhängt, wie irrigerweise vielfach behauptet worden ist, sondern er verlangt nur Aufschub des Abendmahlsgenusses, bis der das Abendmahl Begehrende Kennzeichen der Buße an sich merken läßt oder andere Hindernisse, die nach Gottes Wort dem Gebrauch des Abendmahls entgegenstehen, aus dem Wege geräumt sind. Natürlich muß dem Suspendierten die Appellation vom Urteil des Pastors an das Urteil der Gemeinde offen bleiben, und zwar sowohl deshalb, weil die christliche Gemeinde ursprünglich mit der Verwaltung des Abendmahls betraut ist und der Pastor als Diener der Gemeinde (*minister ecclesiae*) suspendiert hat, als auch deshalb, weil die Suspension das Verhältnis des Suspendierten zur Gemeinde temporär affiziert. Aber in der Zwischenzeit bleibt der Betreffende suspendiert. Sollte sich ein Konfliktfall zwischen Pastor und Gemeinde ergeben und der Konflikt auch durch eingehende Verhandlungen sich nicht beseitigen lassen, so müßte der Pastor sich eher absetzen lassen, als das Abendmahl einer Person reichen, der es nach Gottes Ordnung verweigert werden soll. Die Erfahrung hat gelehrt, daß unter unsern kirchlichen Verhältnissen solche Konfliktfälle selten sind. In den meisten Fällen gelang es dem Pastor, die Gemeinde von der Rechtmäßigkeit der Suspension zu überzeugen. Hin und wieder wurde auch der Pastor durch die Gemeinde und durch Personen, die zur Beratung hinzugezogen wurden, überzeugt, daß die Suspension nicht hätte eintreten sollen. Es ist wichtig, daß in unsern theologischen Lehranstalten in der Disziplin der „Pastoraltheologie“ eine Anzahl von typischen Fällen, in denen die Suspension nicht eintreten sollte, ausführlich behandelt wird.¹⁴³²⁾

1432) In Walther's „Pastorale“ werden S. 152 ff. 190 ff. Fälle wie diese behandelt: Wenn über einen die Kommunion Begehrenden ein „böses Gerücht“ geht; wenn derselbe direkt einer schweren Sünde beschuldigt wird, aber so, daß sich Ja und Nein gegenüberstehen; wenn der Pastor allein um die Sünde weiß; wenn der sich Anmeldende in einen gerichtlichen Prozeß verwickelt ist usw. Aus den von Walther reichlich beigebrachten Zitaten geht hervor, daß auch die älteren lutherischen Theologen hier keine ganz zuverlässigen Führer sind, weil sie in staatskirchlichen Verhältnissen lebten und in der Handhabung der kirchlichen Zucht hier und da staatliche und kirchliche Zuchtmittel vermischten. Es ist ein richtiges Axiom: *De occultis non iudicat ecclesia*. Aber dieses Axiom begreift auch in sich, daß es nicht Aufgabe der Kirche ist, verborgene Sünden an den Tag zu

mal ungebeichtet hinzugehe, daß ich mir nicht selbst eine nötige Gewohnheit mache im Gewissen; doch wiederum der Beichte brauche und nicht entbehren will, allermeist um der Absolution, das ist, Gottes Worts, willen.“ 1435)

10. Die Notwendigkeit des heiligen Abendmahls.

Das heilige Abendmahl ist kein Mittelding, sondern göttliche Ordnung, die bis an den jüngsten Tag in der Kirche gelten soll. Dies wurde bereits ausführlich dargelegt.¹⁴³⁶⁾ Es gehört zum Gnadenwillen Gottes, daß die Christen, welche imstande sind, sich selbst zu prüfen und den Leib des Herrn zu unterscheiden, das Abendmahl gebrauchen. Ebenso wurde bereits dargelegt,¹⁴³⁷⁾ daß der Christ im Abendmahl wider seine Sündennot einen besonderen Trost hat, weil im Abendmahl nicht nur eine individuelle Gnadenzusage vorliegt, sondern diese individuelle Gnadenzusage auch in einzigartiger Weise bestätigt und versiegelt wird, nämlich durch Darreichung des Leibes Christi, der für uns gegeben ist, und durch Darreichung des Blutes Christi, das für uns vergossen ist. Dennoch ist nicht eine absolute Notwendigkeit des Abendmahls zur Seligkeit zu lehren, weil die Vergebung der Sünden sich nicht auf die verschiedenen Gnadenmittel verteilt, sondern jedes derselben die ganze durch Christi satisfactio vicaria vorhandene Vergebung der Sünden darbietet und den Glauben wirkt, beziehungsweise stärkt.¹⁴³⁸⁾ Es steht

1435) Vgl. die klassische Ausführung Luthers über die Beichte im „Sermon von der Beichte und dem Sakrament“, XI, 585—590, über die drei Beichten, von denen die erste (Bekenntnis der Sünde vor Gott) und die zweite (Bekenntnis der Sünde vor dem beleidigten Nächsten) göttliche Ordnung ist, aber nicht die dritte. „Die dritte ist, die der Papst geboten hat, die heimlich in die Ohren der Priester geschieht. Dieselbe ist nicht von Gott geboten.“ (585.) „Aber doch ist sie geraten und gut. . . . Denn es ist ein elend Ding, wenn das Gewissen beschweret ist und in einer Angst liegt und keinen Rat noch Trost weiß. Darum ist es auch ein edel, löstlich Werk, daß da zwei zusammenkommen und einer dem andern Rat, Hilfe und Trost gibt, und geht fein brüderlich und lieblich zu: einer entdeckt seine Krankheit; so heilet ihm der andere seine Wunden. Darum wollte ich des nicht für aller Welt Gut entbehren. Wiewohl es nicht geboten soll werden, auf daß man nicht ein Gewissen darüber mache, als müßte man zuvor beichten, ehe man zum Sakrament gehe.“

1436) S. 340 ff.

1437) Besonders unter den Abschnitten „Das Verhältnis des Abendmahls zu den andern Gnadenmitteln“, S. 343 ff., und „Der Zweck des Abendmahls“, S. 435 ff.

1438) Vgl. die ausführliche Darlegung: „Alle Gnadenmittel haben denselben Zweck und dieselbe Wirkung“, S. 127 ff.

Zu welcher Zeit und wie oft das heilige Abendmahl zu gebrauchen sei, ist in der Schrift nicht bestimmt. Der fleißige Gebrauch aber ist nicht nur durch das *ὁσάκις* in Verbindung mit dem vorhergehenden Imperativ: „Solches tut zu meinem Gedächtnis!“ angedeutet,¹⁴⁴⁴⁾ sondern ergibt sich auch aus dem Wesen und Zweck des Abendmahls und aus dem Bedürfnis der Christen. Mit Recht wird der mehr oder minder fleißige Gebrauch des Abendmahls zu den Gradmessern des geistlichen Lebens einer christlichen Gemeinde gerechnet. Was den fleißigen Gebrauch des Abendmahls betrifft, so dürfte sich darüber kaum eine bessere, die ganze Situation deckende Darlegung finden als die von Luther im Großen Katechismus dargebotene.¹⁴⁴⁵⁾

Die christliche Kirche.

(De ecclesia.)

Nachdem Christus die ganze Menschenwelt durch seine stellvertretende Genugtuung mit Gott versöhnt hat und von den Toten auferstanden ist, hat er sich zur Rechten Gottes gesetzt, um sich auf Erden bis an den jüngsten Tag durch das Wort von der geschehenen Versöhnung, den *λόγος τῆς καταλλαγῆς* (das Evangelium), eine Kirche zu sammeln.

Die Gesamtkirche.

(De ecclesia universali.)

1. Der Begriff der christlichen Kirche.

Auf die Frage, was die christliche Kirche sei, ist auf Grund der Schrift zu antworten: Die christliche Kirche sind alle Menschen — und nur die Menschen —, welche an Christum glauben. Weil aber zu unserer Zeit der Ausdruck „an Christum glauben“ viel-

1444) Luther im Großen Katechismus, M. 505, 45: „Das sind Worte, die uns heißen und befehlen, dadurch denen, so Christen wollen sein, aufgelegt ist, das Sakrament zu genießen. Darum, wer Christus' Jünger will sein, mit denen er hie redet, der denke und halte sich auch dazu, nicht aus Zwang, als von Menschen gedrungen, sondern dem Herrn Christo zu Gehorsam und Gefallen. Sprichst du aber: Stehet doch dabei: ‚so oft ihr's tut‘, da zwinget er je niemand, sondern läffet's in freier Willkür. Antwort: Ist wahr; es stehet aber nicht da, daß man's nimmermehr tun solle; ja, weil er eben die Worte spricht: ‚so oft ihr's tut‘, ist dennoch mit eingebunden, daß man's oft tun soll.“

1445) M. 505—512, 40—87.

zur christlichen Kirche stehen. Auf Grund der Schrift ist zu sagen: Sie gehören nicht zur Kirche, das ist, sie bilden nicht einen Teil der Kirche (*non sunt pars ecclesiae*), sondern sie sind der Kirche nur beigemischt nach der äußeren Gemeinschaft (*ecclesiae admixti sunt secundum societatem externam*). Daß nur die Menschen, welche durch Wirkung des Heiligen Geistes den Glauben an Christum in ihren Herzen tragen, Glieder der christlichen Kirche sind, kommt auch zum Ausdruck durch alle Schriftausagen, die eine innere, geistliche Gemeinschaft der Glieder der Kirche mit Gott, mit Christo, mit dem Heiligen Geist ausdrücken. Solche Ausdrücke sind: Gottes Haus (*οἶκος θεοῦ*, 1 Tim. 3, 15), Gottes Tempel (*ναὸς θεοῦ*, 1 Kor. 3, 6; 2 Kor. 6, 16), Tempel des Heiligen Geistes (*ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος*, 1 Kor. 6, 19), Christi Leib und Christi Fülle (*σῶμα Χριστοῦ, πλήρωμα Χριστοῦ*, Eph. 1, 23), Kinder Gottes (*τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ*, Joh. 11, 52). Alle Ungläubigen, sie seien Juden oder Griechen, sind nicht Gottes Haus usw., sondern Wirkungsstätten des Teufels, *τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*, Eph. 2, 1—3. Auch die Definition der Kirche als der Gesamtheit der Auserwählten, die Luther an Hus billigt und lobt,¹⁴⁴⁸⁾ ist schriftgemäß, 1 Petr. 2, 9: *ὑμεῖς γένος ἐκλεκτόν*.

Dies ist die Lehre Luthers und der lutherischen Kirche. Um scharf hervorzuheben, daß keine äußere Gemeinschaft mit Christen und kein äußerer Gebrauch der Gnadenmittel, sondern nur der persönliche Glaube an das Evangelium in das Himmelreich auf Erden, das ist, in die christliche Kirche, bringe, sagt Luther:¹⁴⁴⁹⁾ „Sonst wäre ein Mensch eben im Himmelreich, als wenn ich einen Alog oder Bloß unter die Christenwürfe, oder wie der Teufel unter ihnen ist.“ Allseitig bestimmt die Apologie im 7. und 8. Artikel (De Ecclesia) den Begriff der Kirche. Sie sagt: „Die Menschen sind die rechte Kirche, welche hin und wieder in der Welt vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang an Christum wahrlich glauben“; im lateinischen Text: „die in bezug auf das Evangelium übereinstimmen“ (*qui de evangelio consentiunt*), also glauben, daß sie durch Christi Verdienst, ohne eigene Werke, Vergebung

1448) Zu Ps. 118. St. L. V, 1234 f. So auch Baier (III, 614): *Homines illi, quos Deus iuxta aeternum suum decretum fide et gratia sua donavit, collective sumpti dicuntur ecclesia*. Ebenso Aug. Hunnius, *Volum. th. disput.*, Witteb. 1598, p. 329; bei Baier-Waltherr III, 614.

1449) St. L. XI, 490.

Da der Mensch von Natur zu der Meinung geneigt ist, daß er schon durch eine äußere Verbindung mit der christlichen Kirche für die Ewigkeit geborgen sei, so liegt auf der Hand, von wie großer praktischer Wichtigkeit es ist, den christlichen Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen oder Heiligen festzuhalten und den Begriff der Kirche als „Anstalt“ (*externa politia*) abzuweisen. Die Frage nach der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche fällt sachlich stets mit der Frage zusammen, ob jemand sich vor Gott als einen verdammungswürdigen Sünder erkennt und dabei glaubt, daß Gott ihm um Christi *satisfactio vicaria* willen gnädig sei.¹⁴⁵³⁾ Auf die praktische Wichtigkeit des rechten Kirchenbegriffs weist auch die Apologie (154, 13) hin: „Man muß je recht eigentlich wissen, wodurch wir Gliedmaßen Christi werden, und was uns macht zu lebendigen Gliedmaßen der Kirche. Denn so wir würden sagen, daß die Kirche allein ein' äußerlich' Polizei (*politia*) wäre wie andere Regiment', darin Böse und Gute wären usw., so wird niemand daraus lernen noch verstehen, daß Christi Reich geistlich ist, wie es doch ist, darinnen Christus inwendig die Herzen regieret, stärket, tröstet, den Heiligen Geist und mancherlei geistliche Gaben austeilte, sondern man wird gedenken, es sei ein' äußerliche Weis', gewisse Ordnung etlicher Ceremonien und Gottesdiensts. Item, was wollt' für ein Unterschied sein zwischen dem Volk des Gesetzes und der Kirche, so die Kirche allein ein' äußerliche Polizei wäre? Nun unterscheidet Paulus also die Kirche von den Juden, daß er sagt, die Kirche sei ein geistlich Volk, das ist, ein solch Volk, welches nicht allein in der Polizei und bürgerlichem Wesen unterschieden sei von den Heiden, sondern ein recht Volk Gottes, welches im Herzen erleuchtet wird und neugeboren durch den Heiligen Geist.“

Wir lassen hier noch einige Aussprüche Luthers und lutherischer Lehrer folgen, in denen sie darlegen, daß die Kirche nur aus Gläubigen bestehe.

Luther (XVIII, 1025): „Christus ist wohl ein Herr aller Dinge, der Frommen und der Bösen, der Engel und der Teufel, aber er ist nicht ein Haupt denn allein der frommen, gläubigen Christen, in dem Geist versammelt. Denn ein Haupt muß eingeleibt sein seinem Körper, wie ich aus St. Paulo, Eph. 4, 15. 16, bewähret, und müssen die Gliedmaßen aus dem Haupt hangen, ihr Werk und Leben von ihm haben. Darum mag Christus nicht sein ein Haupt irgend-

1453) Vgl. Luthers Erklärung zum zweiten Artikel.

catholicam ecclesiam, ubi vox credendi
visibili ecclesia sermonem esse, quod i
titatis praedicatum demonstrat.

Baier, Comp. III, 617: Sic p
tam esse praecise *coelum vere cri*
(1) ad Eph. 4, 16 describitur eccl
quod *totum* dependet a Christo se
pagines (quibus coagmentatum, i
tur) velut a capite, hoc est, per
debetur ad hoc, ut incrementu
per caritatem. Unde recte c
membra ecclesiae proprie dic
naturali gratia et influxu C
fide non qualicunque, sed
pollent. Quo pertinet, (2
ut domus spiritualis ex la
larem lapidem, Christu
domicilium Dei per Spi
in Christum, qua homi
nituntur, cum carita
ecclesia comparatur
per fidem inserti et
16 sqq. Et (4) q
fiunt et sunt per

vertretende

„den“ in

von

zum

Die

ni Verdienst

die aus, welche

neben Christi

de und Seligkeit die

und das Verdienst

andmachung eigener Werke

gung der Gnade Gottes und

aus sich liebt,¹⁴⁶⁵⁾ so stellt

Lehre außerhalb der Christen-

geht dann mit Energie noch einen

die durch den Glauben an die

willen ohne eigene Werke vor

über die ganze christliche Kirche —,

läßt im Kampfe pro domo die

leben, die sich der Überhoheit des

und Geboten unterstellen.¹⁴⁶⁶⁾ Daß es

2.

Es liegt in
bei der Lehre
Gliederhaft in
Christum be
selben Wort
gung durch
der ganzen
bietung der
eignung
menschl
entf
hand
der

man gebrauchen mit Vorliebe den Ausdruck „Reich
des Reich, in dem Gott sich zur mora-
als Kleinberrischer durchsetzt“.

Errenq. Syst. Theolog. p. 739 sq.: Trend,

zu Vul. 18, 9—11.

1463) Trident., a. a. C., can. 20.

1465) Gal. 3, 10: 5, 4; Röm. 11, 6.

Barbismus, M. 458, 56.

11. 12.

1. decretum de ref., c. 1. heißt der Papst ipsius Dei

et sich herausnehmen, die Schrift zu verstehen

et tenet sancta mater ecclesia, die Kirche

von 1870 fügt dann noch ausdrücklich hinzu, daß

der Glauben und Leben „ex sese, non autem

rationabiliter esse“. (Die Canones und Beschlüsse des

Dommann. 2. 15 sq.) Sess. IV, deer. de usu s. li-

steht über De eccl. milit., c. 2, 9. die Kirche als

Christianae fidei professione et eorumdem sacra-

um, sub regimine legitimorum pastorum

ria vicarii Romani pontificis.

Luther urteilt von allen, die die „Röste“, das ist, die stellvertretende Genugtuung Christi, leugnen, daß sie mit „Türken und Juden“ in eine Klasse zu stellen seien.¹⁴⁶⁰⁾ Von Horace Bushnell und auch von Ritschl wird übrigens berichtet, daß sie auf dem Sterbebett zum Glauben an die satisfactio vicaria zurückgekehrt sind.¹⁴⁶¹⁾ — Die Papstkirche will zwar Christi Gottheit und Christi Verdienst stehen lassen. Sie spricht sogar das Anathema über die aus, welche Christi Verdienst leugnen.¹⁴⁶²⁾ Sie stellt aber neben Christi Verdienst als nötig zur Erlangung der Gnade und Seligkeit die „Haltung der Gebote Gottes und der Kirche“¹⁴⁶³⁾ und das Verdienst der eigenen Werke.¹⁴⁶⁴⁾ Da nun die Geltendmachung eigener Werke und eigenen Verdienstes von der Erlangung der Gnade Gottes und der Gliedschaft in der christlichen Kirche ausschließt,¹⁴⁶⁵⁾ so stellt sich die Papstkirche durch ihre offizielle Lehre außerhalb der Christenheit, extra ecclesiam.¹⁴⁶⁶⁾ Sie geht dann mit Energie noch einen Schritt weiter und spricht über alle, die durch den Glauben an die Vergebung der Sünden um Christi willen ohne eigene Werke vor Gott gerecht werden wollen — also über die ganze christliche Kirche —, den Bann aus.¹⁴⁶⁷⁾ Die Papstkirche läßt im Kampfe pro domo die Kirche aus solchen Menschen bestehen, die sich der Oberhoheit des Papstes und seinen Lehren und Geboten unterstellen.¹⁴⁶⁸⁾ Daß es

bringen.“ Die modernen Unitarier gebrauchen mit Vorliebe den Ausdruck „Reich Gottes“. Das Reich Gottes ist ihnen aber das Reich, in dem Gott sich zur moralischen Besserung der Menschheit „als Alleinherrscher durchsetzt“.

1460) St. L. XI, 1085.

1461) Vgl. die Zitate II, 442 ff. Strong, *Syst. Theology*, p. 739 sq.; Trench, *Notes on the Parables of Our Lord*, zu Luth. 18, 9—14.

1462) Trident., sess. VI, can. 10 a. 1463) Trident., a. a. O., can. 20.

1464) Trident., a. a. O., can. 32. 1465) Gal. 3, 10; 5, 4; Röm. 11, 6.

1466) Vgl. Luther im Großen Katechismus, M. 458, 56.

1467) Trident., sess. VI, can. 11. 12.

1468) Trident., sess. VI, decretum de ref., c. 1, heißt der Papst *ipsius Dei in terris vicarius*. Niemand soll sich herausnehmen, die Schrift zu verstehen *contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia*, die Kirche des Papstes. Das Vaticanum von 1870 fügt dann noch ausdrücklich hinzu, daß die Bestimmungen des Papstes über Glauben und Leben „*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse*“. (Die Canones und Beschlüsse des Vatikanischen Konzils, ed. Schneemann, S. 45 sq.) Sess. IV, decr. de usu s. librorum. Bellarmin beschreibt daher De eccl. milit., c. 2, 9, die Kirche als *coetum hominum, eiusdem Christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani pontificis*.

dem ist das Objekt des rechtfertigenden und seligmachenden Glaubens abhanden gekommen, dem ist daher konsequenterweise die christliche Kirche auch nicht die Gemeinde der Gläubigen, sondern eine Gesellschaft von Ergänzern des Verdienstes Christi. Die Gnadengemeinschaft mit Gott wird nicht auf *favor Dei propter Christum*, sondern auf eine eingebildete *gratia infusa* gegründet. Die *gratia infusa* ist eine eingebildete, weil sie immer nur als Folge und Wirkung des Glaubens an *favor Dei propter Christum* vorhanden ist. — Es sollte noch bemerkt werden, daß auch alle, welche die *satisfactio vicaria* extensiv beschränken, das heißt, nicht auf alle Menschen sich erstrecken lassen wollen, damit den christlichen Begriff der Kirche aufgeben. Sind nicht alle Menschen ohne Unterschied durch Christum mit Gott versöhnt, so sind die Gnadenmittel für die, welche sie gebrauchen, auch nicht eine sichere Offenbarung und Darbietung des gnädigen Willens Gottes (also nicht *testimonia, tesserae, signa, sigilla gratiae Dei propter Christum peccata remittentis*). Dem Glauben fehlt das Objekt, wodurch er entsteht und besteht. Es kann bei der calvinistischen Beschränkung der *satisfactio vicaria* auf einen Teil der Menschen keine Gemeinde der Gläubigen geben. Daß es trotzdem bei den Calvinisten noch eine Kirche gibt, kommt daher, daß sie in der Not der Praxis die von Gottes Gesetz getroffenen Gewissen auf die allgemeinen Gnadenverheißungen verweisen und die am Studiertisch erfundene *gratia particularis* in Ruhestand versetzen.

2. Der christliche Begriff von der Kirche setzt auch die christliche Lehre von den Gnadenmitteln voraus. Adolf Harnack tadelt Luther, daß er sich in einen Kampf um die Gnadenmittel habe verwickeln lassen.¹⁴⁷⁵⁾ Luther soll damit der Kirche ein „verhängnisvolles Erbe“ hinterlassen haben und „durch die Ausschcheidung bestimmter Handlungen als ‚Gnadenmittel‘ in die verlassenen engen Kreise des Mittelalters zurückgetreten“ sein. Aber Luther wußte sehr wohl, warum er den Kampf um „bestimmte Gnadenmittel“ kämpfen mußte. Wir Menschen brauchen die Gnadenmittel, um in die christliche Kirche hineinzukommen und in derselben zu bleiben. Alle, welche mit Zwingli und Calvin nicht nur meinen, daß der Heilige Geist für seine Gnadenoffenbarung und seine Gnadenwirksamkeit keinen Wagen (*vehiculum, plastrum*) nötig habe, sondern auch positiv lehren, daß die Wirkung der seligmachen-

1475) Wesen des Christentums 3, S. 183 f.; Grundriß d. Dogmengesch. 4, S. 431.

als Aneignungsmittel vorhanden ist. So eine Anzahl neuerer Lutheraner, die eine Art physische Wirkung der Sakramente lehren. Delitzsch erklärt ausdrücklich seinen Dissensus von den älteren lutherischen Lehrern, die allen Ungläubigen die Gliedschaft in der Kirche, „die der Leib Christi ist“, absprechen.¹⁴⁷⁸⁾ Dagegen ist festzuhalten: So gewiß die Sakramente absolut zuverlässige Zeugnisse des gnädigen Willens Gottes gegen alle, die sie gebrauchen, sind, so gewiß ist es auch, daß die bezeugte und dadurch dargebotene Gnade nur durch den Glauben angeeignet wird. Wo kein Glaube ist, da ist trotz alles Gebrauchs der Sakramente keine Aneignung der Gnade und somit auch keine Gliedschaft in der christlichen Kirche. So lehrt der dreizehnte Artikel der Augustana von den Sakramenten, „daß es Zeichen und Zeugnisse sind göttlichen Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, derhalben sie auch Glauben fordern“.¹⁴⁷⁹⁾

4. Der Glaube, durch den ein Mensch ein Glied der christlichen Kirche wird, ist in solidum eine Wirkung des Heiligen Geistes und steht nicht „zu einigem, dem wenigsten oder geringsten Teil“ im freien Willen des Menschen.¹⁴⁸⁰⁾ Daher geben die Kirche als „die Gemeinde der Gläubigen“ im schriftgemäßen Sinne alle diejenigen auf, welche einen Glauben lehren und zu bewirken suchen, der nicht in solidum eine Wirkung des Heiligen Geistes ist, sondern auch eine menschliche Leistung in sich schließt, indem sie den Glauben durch eine „sittliche menschliche Tat“, „innere Entschließung“, „Selbstentscheidung“, „Selbstsetzung“, „richtiges Verhalten“, eine geringere Schuld im Vergleich mit andern usw. entstehen und bestehen lassen. Auch eine Verbindung mit dieser „Kirche“ ist nicht anzuraten. Eine durch menschliche Willensstat, innere Entschließung, Selbstsetzung usw. entstehende Kirche würden die Pforten der Hölle sehr bald überwältigen. Daher betont die Schrift so gewaltig die göttliche Setzung und Erhaltung der Kirche.¹⁴⁸¹⁾ Weil Gott allein ohne menschliche Kooperation den Glauben wirkt und erhält, so setzt und erhält auch er allein die christliche Kirche.

1478) Vgl. das Zitat bei Baier-Walther III, 620; ferner die ausführlichen Belege im 2. Synodalbericht des Westlichen Distrikts. Schriften, die hierher gehören, sind u. a.: Franz Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche, 1847; Löhe, Kirche u. Amt, 1851; Kliefoth, Acht Bücher v. d. K., 1854; Münchmeyer, Die Lehre v. d. sichtb. u. unsichtb. K., 1854.

1479) Vgl. die Nachweise in „L. u. W.“, daß das auch die Lehre der alten lutherischen Lehrer ist, Jahrg. 1857, S. 4 ff.; 1856, S. 144 ff.

1480) F. C. 594, 25.

1481) Ps. 100, 3; Röm. 11, 4 f.

selbst, die Gemeinde der Gläubigen, nicht sichtbar, weil der konstitutive Faktor, der Glaube, unsichtbar bleibt. Es ist einerseits als Gottes Wille festzuhalten, daß wir jeden, der das Evangelium mit dem Munde bekennet und das Bekenntnis des Mundes nicht durch einen gottlosen Wandel zurücknimmt, der Liebe nach für einen Christen halten. Andererseits wäre es ein Eingriff in die Prärogative Gottes, wenn wir des Herzens Meinung der einzelnen sehen wollten. Die Schrift warnt ausdrücklich davor.¹⁴⁸⁵⁾ Selbst den Fall gesetzt, daß wir die einzelnen Glieder der Kirche nach Person und Namen identifizieren könnten, so würden wir doch noch nicht die Kirche sehen, weil nur der alte Mensch an den Christen unter den Gesichtssinn fällt, der neue Mensch aber in diesem Leben tief verborgen in Gott lebt.¹⁴⁸⁶⁾ Erst am Jüngsten Tage werden die Glieder der christlichen Kirche ihrer äußeren Erscheinung nach sich von den Nichtgliedern unterscheiden.¹⁴⁸⁷⁾ Der Heiligenschein auf den Heiligenbildern ist dort nach der Liebe gemalt.¹⁴⁸⁸⁾ Die Römischen wollen bekanntlich die Kirche so sichtbar haben wie das Königreich Frankreich und die Republik Venedig.¹⁴⁸⁹⁾ Sie verspotten eine unsichtbare christliche Kirche als eine platonische Idee, ein bloßes Gedankending usw. Diesem Spott ist die Wahrheit entgegenzustellen, daß nach der Schrift diese unsichtbare Gemeinde der Gläubigen die gewaltigste Realität auf Erden ist, hinter der das *ἔνθα Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ* steht,¹⁴⁹⁰⁾ die die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen,¹⁴⁹¹⁾ die bis zum Jüngsten Tag das Zentrum des göttlichen Interesses bildet,¹⁴⁹²⁾ und der das ewige Reich zu geben des Vaters Wohlgefallen ist.¹⁴⁹³⁾ Sinegen ist die sichtbare römische Kirche als Kirche Christi eine reine

1485) 1 Kor. 4, 5.

1486) Kol. 3, 3; 2 Kor. 5, 4.

1487) Kol. 3, 4; 1 Joh. 3, 2.

1488) Luther (IX, 702): „Deshalb bekennen wir im heiligen christlichen Glauben mit Recht, daß wir eine heilige Kirche glauben. Denn sie ist unsichtbar, wohnt im Geiste an einem Orte, da niemand zukommen kann; darum kann ihre Heiligkeit nicht gesehen werden.“ Calov, Systema VIII, 264: Coetus, in quo est ecclesia, videri quidem ac dignosci et indice digito demonstrari potest, in quo sc. Verbum docetur et sacramenta dispensantur iuxta Christi mandatum; sed coetus ille, qui proprie est ecclesia, h. e., communio fidelium et sanctorum, non est visibilis nec demonstrari potest.

1489) Bellarmine, lib. 3, De eccl., c. 2: Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. Vgl. Antithesis bei Quenstedt II, 1640.

1490) 2 Tim. 2, 19.

1491) Matth. 16, 18.

1492) Röm. 8, 28; Matth. 24, 22—24.

1493) Luth. 12, 32.

Änderung erfahren. Er war stets Glaube an die Vergebung der Sünden durch Christi Erlösungswerk. Dies ist nicht, wie vielfach behauptet wird, eine dogmatische Konstruktion Luthers und der alten lutherischen Lehrer, sondern die Lehre der Apostel Christi und Christi selbst. Petrus Apost. 10, 43: „Von diesem [Christo] zeugen alle Propheten, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen.“ Christus Joh. 8, 56: „Abraham ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich.“ Paulus beweist die Rechtfertigung, die durch den Glauben, ohne Werke geschieht, aus der Schrift Alten Testaments¹⁴⁹⁸⁾ und nennt alle, die im Neuen Testament bis an den jüngsten Tag das Evangelium glauben, unangesehen ihre Massenverschiedenheit usw., Kinder Abrahams, οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ Ἀβραάμ,¹⁴⁹⁹⁾ ja sogar Same Abrahams, σπέρμα Ἀβραάμ.¹⁵⁰⁰⁾ Luther (XII, 494 f.): „Daß wir nicht anders denn um Christi willen durch den Glauben Vergebung der Sünden haben, ist der Väter und Propheten und aller Heiligen von Anfang der Welt Glaube gewesen und hernach Christi und der Apostel Lehre und Predigt, welche ihnen befohlen, in alle Welt zu tragen und auszubreiten, und auch noch auf diesen Tag und ans Ende der einhellige Verstand und Haltung ist der ganzen christlichen Kirche, die allezeit einträchtig und sämtlich diesen Artikel geglaubt, bekant und darob gestritten haben, daß allein in dieses Herrn Christi Namen Vergebung der Sünde erlangt und empfangen werde, und in diesem Glauben sind vor Gott gerecht und selig worden.“¹⁵⁰¹⁾

5. Die Kirche ist apostolisch (ecclesia apostolica), insofern alle ihre Glieder bis an den jüngsten Tag durch das Wort der Apostel an Christum glauben, Joh. 17, 20: πιστεύοντες διὰ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ, und an dem Wort der Apostel festhalten, Apost. 2, 42: προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων, und zwar aller abweichenden Lehre gegenüber, Röm. 16, 17: „Weichet von denselbigen“, nämlich von denen, „die Zertrennung und Ärgerniß anrichten neben der Lehre (παρὰ τὴν διδαχὴν), die ihr gelernt habt“. Daß die Römischen und Episkopalen den apostolischen Charakter der Kirche

1498) Röm. 4 ganz. Röm. 3, 21—31.

1499) Gal. 3, 6 ff.

1500) Gal. 3, 29.

1501) Der Schleiermacherianer Alexander Schweizer sagt ganz richtig (Ref. Dogm. II, 114): „Die universale Natur des Christentums läßt sich nicht anschaulicher aufzeigen, als wenn es dem Wesen nach schon eintritt nach der ersten Sünde.“ Nur deutet Schweizer auch 1 Mos. 3, 15 um.

über Christi Wort hinaus Gebote geben wollen, z. B. verbieten, ehe-
lich zu werden, und sich herausnehmen, Speise- und Fastengebote zu
stellen, sehen sie als arrogante Betrüger und Verbreiter von Teufels-
lehren an.¹⁵⁰⁹⁾ Der Papst kann sich selbst ein Fasten auferlegen, aber
sonst keinem Menschen in der Welt. Selbst den hohen Aposteln als
menschlichen Personen sind die Christen nicht unterworfen.
Die Schmalkaldischen Artikel sagen: „Es darf weder Petrus noch
andere Diener des Wortes ihnen zumessen einige Gewalt oder Ober-
keit über die Kirche“, und sie begründen das richtig mit 1 Kor.
3, 21 ff.: „Alles ist euer, es sei Paulus oder Apollo, es sei Kephas
oder die Welt.“ Zwar haben die Christen durch die Apostel das
unfehlbare Wort Christi, und dem Wort Christi sind sie untertan.
Aber auch in der unfehlbaren Darbietung des Wortes Christi sind
die Apostel nur die Diener der Gläubigen. Die Gläubigen sind
nicht um der Apostel willen, sondern die Apostel sind um der Gläubi-
gen willen da, weshalb auch Paulus ausdrücklich sagt: „Wir pre-
digen nicht uns selbst, sondern Christum Jesum als den Herrn, uns
aber Knechte um Jesu willen“ (εαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ
Ἰησοῦν). Nicht stehen zwischen den Christen und ihrem Gott noch
Maria oder Petrus oder die Apostel oder andere Menschen als Mitt-
ler, sondern durch den Glauben an Christum haben alle Gläubigen
unmittelbaren Zutritt zu Gott.¹⁵¹⁰⁾ Sie und sonst niemand in der
Welt und in der Kirche sind die Originalbesitzer der Gnadenmittel.¹⁵¹¹⁾
Nicht steht es so, daß sie die Gnadenmittel nur mittelbar da-
durch hätten, daß Christus sie einzelnen bestimmten Personen in der
Kirche (Papst, Bischöfen, einem Predigerstand) zu ursprünglichem
Besitz gegeben hätte. Und weil sie im Besitz der Gnadenmittel sind,
so sind sie auch im Besitz der Schlüssel des Himmelreichs.¹⁵¹²⁾ Sie
und sonst niemand unter den Menschen haben die Bestellung des
öffentlichen Predigtamts. Ihr Bekenntnis zu Christo als des leben-
digen Gottes Sohn, oder was dasselbe ist: ihre Verkündigung des
Evangeliums in der Welt, ist der Fels, auf dem Christus seine
Kirche erbaut.¹⁵¹³⁾ Nicht nur vollzieht sich in ihrem Interesse die

1509) 1 Tim. 4, 1 ff.; Kol. 2, 20 ff.

1510) Eph. 3, 12; Hebr. 4, 16.

1511) 1 Petr. 2, 9; Jes. 40, 9; Matth. 28, 18—20 usw. Alle diese Punkte
werden später noch ausführlicher behandelt.

1512) Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23.

1513) So richtig Luther in der Randglosse zu Matth. 16, 18: „Alle
Christen sind Petri um des Bekenntnisses willen, daß sie Petrus

Regierung der Welt und des Universums, sondern insofern sie durch den Glauben alles besitzen, was Christus besitzt, und alles mittun, was Christus tut,¹⁵¹⁴⁾ sind sie Besitzer des Universums, der Welt und aller Verhältnisse der Welt, 1 Kor. 3, 21 f.: „Alles ist euer . . ., es sei Aephas oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige: alles ist euer.“ Die Restriktion Meyers „im künftigen αἰών“ ist eingetragen. Der Text hat diese Restriktion nicht. Kurz, die Christen sind die reichste und mächtigste Gesellschaft in der Welt. Durch den Glauben an Christum haben sich über ihnen die Gnaden- und Segenschleusen des Himmels geöffnet. Die Gläubigen haben alles, die Ungläubigen nichts.

den Papst, ab, „da Jesus weder Nachfolger des Petrus im Auge hat, noch die Päpste solche Nachfolger sind“. Letzteres ist richtig, aber ersteres nicht. Christus hat allerdings Nachfolger des Petrus im Auge, weil er das, was er Kap. 16 von Petrus aussagt, Kap. 18 allen Gläubigen zuspricht. Wenn Meyer sich mit dem Kontext und Text von Matth. 16, 18 in Einklang bringen will, so muß er auf Luthers Erklärung der Stelle zurückkommen, nämlich auf die Erklärung: „Alle Christen sind Petri um des Bekenntnisses willen, das hie Petrus tut, welches ist der Fels, darauf Petrus und alle Petri erbaut sind.“ Wenn Meyer meint, in den Schmalkaldischen Artikeln sei Luthers Erklärung der περία „zum Begriff des verum ministerium verallgemeinert“, so ist das ein Irrtum. Die Schmalkaldischen Artikel erklären ausdrücklich das verum ministerium für das ministerium illius professionis, quam Petrus fecerat. Im deutschen Text (333, 25): „Daß aber stehet: ‚Und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen‘, da muß man je bekennen, daß die Kirche nicht auf einiges Menschen Gewalt gebaut sei, sondern sie ist gebaut auf das Amt, welches die B e k e n n t n i s führt, die Petrus tut, nämlich, daß Jesus sei der Christ und Sohn Gottes.“ „Christus, des lebendigen Gottes Sohn“, ist eine kurze Bezeichnung des ganzen Inhalts des Evangeliums, das die Kirche in der Welt zu bekennen oder zu predigen hat, und worauf zugleich die Kirche selbst mit ihrem Glauben steht. Eine sachliche Parallele ist Eph. 2, 20. Der Apostel Wort und Bekenntnis zu Christo und von Christo ist aber kein anderes Wort und Bekenntnis als das a l l e n G l ä u b i g e n befohlene. Luthers Fassung von Matth. 16, 18 findet sich nicht nur bei den alten Theologen (vgl. Calov zur Stelle), sondern auch bei Neueren (Lange, Ewald, Wieseler). Auch hier hat sich in den Kommentaren die Unfitte eingeschlichen, die Zahl der verschiedenen Auslegungen unnötig zu vergrößern. So werden meistens als zwei verschiedene Auslegungen von περία angeführt 1. Christus, 2. das Bekenntnis von Christo. Tatsächlich haben wir es nur mit einer Auslegung zu tun, da der Glaube nie unmittelbar, sondern immer nur mittelbar auf Christo steht, nämlich auf dem Christus, den Petrus, die Apostel und alle Christen bekennen (profitentur, praedicant).

1514) Vgl. den Abschnitt „Wert und Wirkung des Gebets der Christen“, S. 98 ff.

gegen öffentliche Ärgernisse und Frevel in der Lehre und Predigt.“¹⁵²⁸⁾ Hängt das scheinbar Unbestimmte in Luthers Aussagen nicht mit der Doppelstellung zusammen, in der der Christ als Christ und als obrigkeitliche Person sich befindet? Einerseits gilt es, festzuhalten, daß das weltliche Regiment als solches weder Recht noch Pflicht hat, in kirchlichen Dingen etwas zu gebieten oder zu ordnen. Andererseits steht fest, daß auch obrigkeitliche Personen, sofern sie Christen sind, ihr Christentum nicht vergessen können noch sollen. Wie ein Christ mit allem, was ihm von Gott gegeben ist, der Kirche dienen soll, so sollen auch Ansehen und Einfluß, die mit einer hohen weltlichen Stellung verbunden sind, der Kirche zugute kommen. Es ist jedenfalls nicht recht, wenn ein Christ, nachdem er zu einer hohen weltlichen Stellung gekommen ist, nun sorgfältig sein Christentum verheimlicht. Die Schrift macht einerseits darauf aufmerksam, daß nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle berufen sind, 1 Kor. 1, 26. Andererseits hat der Heilige Geist nicht vergessen zu erwähnen, daß auch in der Welt angesehene Leute wie Dionysius, der Ratsherr von Athen, und hohe Beamte wie Crastus, der Schatzmeister der Stadt Korinth, zur christlichen Gemeinde gehörten, Apost. 17, 34; Röm. 16, 23. Walther drückt dies (Pastorale, S. 368) so aus: „Wie der Reiche mit seinem Gelde, der Künstler mit seiner Kunst aus Liebe dient, ohne deswegen ein Recht vor andern in der Kirche zu beanspruchen, so sollten“ (nach Luthers Ansicht) „die Fürsten mit ihrer Macht dienen nicht auf Grund eines ihnen vor andern in der Kirche zustehenden Rechtes, sondern einer auf ihnen ruhenden Liebespflicht.“ Aber wo ist hier die Grenze, und zwar die Grenze auch der „Liebespflicht“? Auf die Liebespflicht berufen sich auch Rom und romanisierende Protestanten, wenn sie die doppelte Forderung stellen, einmal, daß der Staat mit Gottes Wort oder mit „christlichen Grundsätzen“ zu regieren sei, und sodann, daß der Staat sich als Organ der Kirche zu betrachten und sich ihr auch mit Zwangsmitteln zur Verfügung zu stellen habe. Also wo ist die Grenze? Sie ist in der doppelten Erkenntnis gegeben, erstens daß der Staat nicht mit Gottes Wort regiert werden kann noch soll, sondern aus der natürlichen Vernunft zu verfaßten und zu regieren ist, sodann, daß die Kirche nicht mit Gewalt und Zwang, sondern nur mit Gottes Wort gebaut werden kann und soll und aller äußere Zwang in Sachen des Glaubens zu einem Hindernis für die Kirche wird, wenn nicht Gott hinterher gutmacht, was Menschen verkehrt gemacht haben.

¹⁵²⁸⁾ Luthers Theologie II, 281.

finden. Auch die Ortskirchen bestehen nur aus Gläubigen. Wie die Bösen und die Heuchler nicht zur Gesamtkirche gehören, so bilden sie auch nicht einen Teil der Ortsgemeinde. Dies ist klare Lehre der Schrift. Wenn Paulus an die korinthische Ortsgemeinde schreibt, so redet er sie an als „die Geheiligten in Christo Jesu, die berufenen Heiligen“ (*ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις*). Auch alle Einrichtungen, die den Ortsgemeinden aufgetragen werden, z. B. die gegenseitige Belehrung und Ermahnung,¹⁵³¹⁾ die Übung der Kirchenzucht,¹⁵³²⁾ die Überwachung der Lehre und der Lehrer,¹⁵³³⁾ die Predigt des Evangeliums,¹⁵³⁴⁾ der heilige Wandel¹⁵³⁵⁾ usw., setzen in jedem Falle den Glauben an Christum voraus. Den Heuchlern in der Gemeinde ist dasselbe zu sagen, was auch den Ungläubigen außerhalb der Gemeinde zu verkündigen ist, nämlich: „So tut nun Buße und bekehret euch!“¹⁵³⁶⁾ Eine Ortsgemeinde ist daher so zu definieren: Die Ortsgemeinde ist die Gemeinde der Gläubigen, die sich an einem bestimmten Ort um Wort und Sakrament gesammelt haben.¹⁵³⁷⁾

2. Die Ortsgemeinden sind göttliche Ordnung.

Es ist die Frage erörtert worden, ob die Bildung von Ortsgemeinden, beziehungsweise der Anschluß an bereits bestehende Ortsgemeinden, in der Willkür der Christen stehe oder göttliche Ord-

1531) Kol. 3, 16. 17.

1532) 1 Kor. 5, 1—13; Matth. 18, 17.

1533) Röm. 16, 17; Kol. 4, 17.

1534) 1 Petr. 2, 9.

1535) 1 Petr. 3, 8—17 usw.

1536) Apost. 3, 19.

1537) Walther definiert daher auch eine lutherische Ortsgemeinde als „eine Versammlung gläubiger Christen an einem bestimmten Ort, bei welchen Gottes Wort dem Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche gemäß rein gepredigt und die heiligen Sakramente nach Christi Einsetzung laut des Evangelii gereicht werden“. (Die rechte Gestalt, S. 1.) Genau reden daher diejenigen alten Theologen, welche sagen, daß die Heuchler auch nicht einen Bestandteil (*pars*) der Ortsgemeinde bilden. So Dannhauer, *Hodos.*, p. 61: *Non sunt hypocritae quidem membra ecclesiae invisibilis, nec visibilis verae, sed tamen visibilis aggregatae, ut zizania non est pars agri triticei, qua talis, tamen pars est agri totius aggregati ex tritico et zizania.* Calov, *Systema VIII*, 253 sq.: *Etsi hypocritae sint in coetu illo, in quo est ecclesia, non tamen in coetu proprie sunt, qui est ecclesia. . . . Non facimus geminam ecclesiam, aliam sanctorum, aliam mixtam, sed hanc tantum nostris distinctionem esse dicimus, qua ὁμονύμως vox ecclesiae accipitur, semel pro coetu fidelium, iterum pro conventu, in quo fidelibus admixti reperiuntur hypocritae.* Auch Art. 8 der Augustana sagt nicht, daß die falschen Christen und Heuchler einen Bestandteil der Kirche bilden, sondern nur, daß sie insofern Organe der Kirche sein können, als die Gnadenmittel kräftig bleiben, wenn sie auch von Bösen verwaltet werden.

richtig: „Daß eine kirchenregimentliche Verbindung mehrerer Gemeinden zu einem größeren kirchlichen Körper, z. B. vermittelt einer Synode mit Visitationsgewalt, eines sogenannten Oberkirchenkollegiums, eines Konsistoriums, eines Bischofs usw., nicht göttlichen, sondern nur menschlichen Rechts und daher nicht absolut notwendig sei, hierüber kann allerdings kein Zweifel sein, da sich dafür kein Gebot findet.“¹⁵⁴³⁾ Darauf gründet sich unsere synodale Praxis, daß wir Resignationen von der Synodalgliedschaft allerdings entgegennehmen, wenn eine Gemeinde trotz gepflogener Verhandlungen bei der Erklärung bleibt, daß sie unter ihren Verhältnissen die Synodalgliedschaft aufheben solle.

3. Rechtgläubige und irrgläubige Kirchen.

Die tatsächlich existierenden Ortsgemeinden und größeren kirchlichen Gemeinschaften müssen wir nach der Stellung, die sie in bezug auf die christliche Lehre einnehmen, in zwei Klassen einteilen. Es ist Gottes Wille und Befehl, daß in seiner Kirche auch sein Wort rein, das ist, ohne Beimischung von Menschenlehren, gepredigt und geglaubt werde. Wer in der Kirche Gottes redet, soll nicht eigenes, sondern Gottes Wort reden. Stroh und Weizen reimen sich nicht zusammen. Das „Anderslehren“, *ετεροδιδασκαλεῖν*, ist streng verboten.¹⁵⁴⁴⁾ Es ist immer wieder daran zu erinnern, daß sich in der ganzen Schrift keine einzige Stelle findet, die einem Lehrer gestattete, von Gottes Wort abzuweichen, oder einem Kinde Gottes erlaubte, mit einem Lehrer, der von Gottes Wort abweicht, Gemeinschaft zu machen. Gott will an die Propheten, die ihr eigenes Wort verkündigen,¹⁵⁴⁵⁾ und alle Christen ohne Ausnahme haben Befehl, von ihnen zu weichen.¹⁵⁴⁶⁾ Auf diese göttliche Ordnung gründet sich die Unterscheidung von rechtgläubigen und irrgläubigen Kirchen. Eine Kirche, die sich nach der göttlichen Ordnung hält, in der also Gottes Wort rein gelehrt und die Sakramente nach der göttlichen Einsetzung verwaltet werden, wird mit vollem Recht eine rechtgläubige Kirche (*ecclesia orthodoxa. pura*) genannt. Eine Kirche hingegen, die im Widerspruch mit der göttlichen Ordnung

1543) Pastorale, S. 393 f. Vgl. dort auch den längeren Nachweis, daß dies lutherische Lehre sei.

1544) 1 Tim. 1, 3: „Ich habe dich ermahnt, daß du zu Ephesus bliebest, da ich in Mazedonien zog, damit du etlichen gebötest, daß sie nicht anders lehren“, *ἵνα παραγγείλῃς τοῖς μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν*.

1545) Jer. 23, 31.

1546) Röm. 16, 17; 1 Tim. 6, 3 ff.

bis an den jüngsten Tag in der Kirche wahr bleiben. Das Prädikat „rechtgläubig“ verliert eine Kirche erst dann, wenn sie nicht mehr nach Röm. 16, 17 handelt, also den auftauchenden Irrtum nicht straft und schließlich ausschleidet, sondern ihn unangefochten gewähren läßt und so ihm tatsächlich Gleichberechtigung neben der Wahrheit zugesteht. Was den Ausdruck „Kirche“ und „Sekte“ betrifft, so ist zu beachten, daß wir die irrgläubigen Gemeinschaften sowohl „Kirchen“ als „Sekten“ nennen, je nachdem wir auf das Gute oder auf das Böse in ihnen sehen. Wir nennen sie *Kirchen*, insofern bei ihnen neben ihren irrigen Lehren noch so viel vom Evangelium Christi laut wird, daß dadurch der Glaube an Christum entstehen kann und also noch wahre Kinder Gottes in ihrer Mitte gefunden werden. Wir nennen sie *Sekten*, insofern sie von der christlichen Lehre abweichen, auf Grund dieser Abweichungen sich konstituiert und also Zertrennung in der Kirche angerichtet haben, auch durch ihre Irrlehren und ihre Sonderexistenz eine stehende Gefahr für den Glauben der Kinder Gottes bilden.

4. Auch in irrgläubigen Kirchen gibt es Kinder Gottes.

So gewiß es ist, daß alle Ortskirchen rechtgläubig sein sollen und alle irrgläubigen Gemeinschaften als solche nur unter Gottes Zulassung und wider Gottes gnädigen Willen existieren, so ist doch die Tatsache festzuhalten, daß auch in den irrgläubigen Gemeinschaften gläubige Kinder Gottes sich finden. Es gibt mehr Christen als in allen Stücken rechtgläubige Christen. Obwohl Christus den Samaritern die Existenzberechtigung als gesonderter Kirchengemeinschaft sehr klar abspricht,¹⁵⁵⁰⁾ so gibt er doch wiederholt einzelnen Samaritern das Zeugnis wahrer Gotteskindschaft.¹⁵⁵¹⁾ Auch Luther war weit davon entfernt, die *una sancta* auf die rechtgläubige lutherische Kirche zu beschränken. So gewaltig er das Papsttum bekämpft und ausdrücklich eine Stiftung des Teufels nennt, so zweifelt er doch nicht daran, daß Gott auch unter dem Papsttum zu allen Zeiten eine Christenheit, ja den „Ausbund“ der Christenheit sich erhalten hat.¹⁵⁵²⁾ Ferner: So ernstlich Luther Carlstadt, Zwingli und Genossen wegen ihrer Abweichung von Gottes Wort bekämpft, so gibt er doch zu, daß

1550) Joh. 4, 22.

1551) Luk. 17, 16; 10, 33.

1552) St. B. XVII, 1019 ff. Ferner V, 468: „Unter dem Papsttum sind allezeit etliche Gläubige gewesen, und deren sind auch noch da, die wir nicht kennen, welche Gott durch das Wort und die Sakramente erhält, wiewohl der Teufel und der Papst es nicht gern sehen.“

lich: „Weichet von denselbigen!“¹⁵⁵⁷⁾ Das unionistische Argument ist auch natürlich unvernünftig. Die alten lutherischen Lehrer weisen zur Illustration auf 2 Sam. 15, 11 hin. Somenig die Tatsache, daß zweihundert Bürger Jerusalems aus Unwissenheit mit Absalom gingen, das übrige Israel berechtigte, sich auch in das Rebellenlager zu begeben oder doch mit den Rebellen zu liebäugeln, so wenig berechtigt der Umstand, daß eine Anzahl Christen wider Gottes Ordnung aus Unwissenheit mit Irrlehrern Gemeinschaft machen, andere Christen, ein Gleiches zu tun. Hiersür sich auf die Liebe zu berufen, ist ein Mißbrauch des Worts. Die Liebe zu Gott und zu den Brüdern fordert genau das Gegenteil. Wer Christum liebt, der liebt auch Christi Wort, und zu Christi Worten gehört vor allen Dingen auch das Wort von der Meidung aller derer, die etwas anderes als Christi Wort lehren. Und zur Liebe gegen die Brüder gehört vor allen Dingen auch die Praxis, daß wir nicht mit ihnen irren und sündigen, sondern sie von Irrtum und Sünde loszumachen suchen. Endlich erklärt die Schrift Alten und Neuen Testaments noch ausdrücklich, daß Gott Irrlehrer kommen läßt, damit die Christen sie meiden, nicht damit die Christen mit ihnen Gemeinschaft machen.¹⁵⁵⁸⁾ Der Ungehorsam gegen das göttliche Gebot, das den Christen die Gemeinschaft mit falschen Lehrern und falscher Lehre untersagt, wird im kirchlichen Sprachgebrauch „Unionismus“, „Religionsmengerei“, „Synkretismus“ usw. genannt.¹⁵⁵⁹⁾ Der Unionismus ist tatsächlich die Ursache, daß es Trennungen und irrgläubige Kirchen in der Christenheit überhaupt gibt. Würden alle Christen nach der göttlichen Ordnung, die Anderslehrenden (ἐτεροδιδασκαλοῦντες) zu meiden, sich gehalten haben, so würde weder das Papsttum noch andere Sekten entstanden sein. Wo keine Käufer sind, da ist auch kein Markt. Der Unionismus gibt freilich vor, die Uneinigkeit innerhalb der Christenheit beseitigen zu wollen. Weil aber die Einigkeit der christlichen Kirche eine Einigkeit des Glaubens und des Bekenntnisses ist, so ist er eine Karikatur der christlichen Einigkeit, ja eine Verspottung derselben.¹⁵⁶⁰⁾ Anstatt den Schaden zu heilen, erklärt er ihn in Permanenz. Eine genaue Beschreibung der christlichen Einigkeit haben wir 1 Kor. 1, 10: „Ich ermahne euch

1557) Röm. 16, 17; 1 Tim. 6, 3 ff.; 2 Joh. 10, 11 usw.

1558) 5 Mos. 13, 3; 8, 2; 1 Kor. 11, 19.

1559) Baier III, 665 sqq.; Apol. 162, 48.

1560) Vgl. Luther über die Einigkeit der christlichen Kirche als eine Einigkeit der Herzen durch den Glauben an Gottes Wort, St. L. XIX, 344 ff.

gebieten, beiseitelegt, aber dabei dennoch an den Worten festhält: „Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde.“¹⁵⁶⁴⁾ — Was die Rede betrifft, die zu unserer Zeit auch bei sogenannten positiven Theologen sich findet, daß „verschiedene Richtungen“, das ist, die Nichtübereinstimmung in Lehre und Bekenntnis, von Gott beabsichtigt seien, so kann man sich nur darüber wundern, daß solche Rede angesichts des Gegenzeugnisses der Schrift innerhalb der Christenheit gehört wird.

6. Schisma.

Mit dem kirchlichen Ausdruck Schisma bezeichnen wir eine kirchliche Trennung, die nicht von Gottes Wort geboten ist, sondern nach eigener Wahl, also sündlicherweise, z. B. wegen Verschiedenheiten in den kirchlichen Gebräuchen, Redeweisen, Ordnungen usw., ins Werk gesetzt wird. Praktisch wichtig ist die Unterscheidung zwischen böshaftern Schismaticern und solchen, die aus Schwachheit in der Erkenntnis und aus einer vorgefaßten Meinung eine sündliche Trennung anrichten.¹⁵⁶⁵⁾ Mit Unrecht aber werden diejenigen Schismaticer, Separatisten usw. genannt, die sich von einer Kirchengemeinschaft wegen hartnäckig festgehaltener falscher Lehre absondern. Diese Separation ist in der Schrift geboten (Röm. 16, 17) und ist das einzige Mittel, die rechte Einigkeit in der christlichen Kirche herzustellen und aufrechtzuerhalten.

7. Die Vertretung der christlichen Kirche.

(Ecclesia repraesentativa.)

Christus hat weder eine einzelne Person (Papst, weltliche Fürsten, Landespräsidenten usw.) noch ein Kollegium von Personen (Bischöfe, Pastoren, Konsistorien, Parlamente, Konferenzen, Synoden, Konzilien usw.) eingesetzt, die kirchliche Dinge für die Kirche gewissensverbindend entscheiden und ordnen sollten oder könnten. Daß

1564) Vgl. Luther XX, 1781 f.

1565) J. Meisner: Schismatici alii sunt *malitiosi*, qui scienter et volenter contra conscientiam ex malitia ecclesiam turbant eandemque in duas partes dissentientes a se invicem dividunt; alii *non malitiosi*, qui ex infirmitate, ignorantia et praeconcepta opinione, quam pro verissima habent, hoc faciunt. Illi de ecclesia non sunt, quia *malitiosa* eiusmodi scissura maximum est peccatum, omnem extirpans fidem. . . . Hi de ecclesia utique sunt, quia talis ex ignorantia orta et facta turbatio non statim excutit fidem; quod tum demum fit, quando *malitiosa* accedit defensio. (Disput. de eccl. a. 1651 habita, th. 3, qu. 4; bei Baier III, 664.)

selbst entscheiden. Luther bemerkt (IX, 1235 f.) zu 1 Petr. 3, 15 („Seid allezeit bereit zur Verantwortung jedermann“): „St. Peter hat diese Worte geredet zu allen Christen: Pfaffen, Laien, Mann, Weib, jung, alt, und was Stands sie immer sind; darum will auch daraus folgen, daß ein jeglicher Christ soll Grund und Ursache wissen seines Glaubens und können Ursache und Antwort geben, wo es not ist. Nun hat man bisher verboten, daß die Laien die Schrift nicht lesen sollen. Da hat der Teufel einen hübschen Griff troffen, daß er die Leute von der Schrift risse, und also gedacht: Wenn ich mache, daß die Laien die Schrift nicht lesen, will ich danach die Pfaffen von der Bibel in Aristotelem bringen, daß sie waschen, was sie wollen; so müssen die Laien hören, was sie ihnen predigen. Sonst, wenn die Laien die Schrift läsen, müßten die Pfaffen auch studieren, daß sie nicht“ (von den Laien aus der Schrift) „gestraft und überwunden würden. Aber siehe du, wie hie St. Peter zu uns allen sagt, daß wir sollen Antwort geben und Grund anzeigen unsers Glaubens. Wenn du sterben sollst, werde ich nicht bei dir sein, der Papst auch nicht; wenn du nun nicht weißt den Grund deiner Hoffnung und sprichst: Ich glaube, wie die Konzilia, der Papst und unsere Väter geglaubt haben, so wird der Teufel antworten: Na wie, wenn sie irrten? so hat er gewonnen und reißt dich in die Hölle hinein. Darum müssen wir wissen, was wir glauben, nämlich, was Gottes Wort ist, nicht was der Papst oder Konzilia setzen oder sagen. Denn du mußt mitnichten auf Menschen trauen, sondern auf das bloße Wort Gottes.“¹⁵⁶⁶⁾ Luther schreibt ferner (X, 1540): „Menschenwort und -lehre haben gesetzt und verordnet, man solle die Lehre zu urteilen nur den Bischöfen und Gelehrten und den Konzilien lassen; was dieselben beschlössen, solle alle Welt für Recht und Artikel des Glaubens halten. . . . Christus setzt gleich das Widerspiel, nimmt den Bischöfen, Gelehrten und Konzilien beides Recht und Macht, zu urteilen die Lehre, und gibt sie jedermann und allen Christen ins gemein, da er spricht Joh. 10, 4: ‚Meine Schafe kennen meine Stimme‘; item V. 5: ‚Meine Schafe folgen den Fremden nicht, sondern fliehen von ihnen; denn sie kennen nicht der

1566) Luther dringt hier, wie durchweg, auf die bloße Schrift, *nuda Scriptura*, im Gegensatz zur von Menschen ausgelegten oder kommentierten Schrift, weil die „bloße“ Schrift in jedem Falle klarer ist als die Exegese oder Auslegung, und der Christ in jedem Falle nach der „bloßen“ Schrift urteilen muß, ob die Exegese oder Auslegung richtig ist. Dies legt Luther ausführlich dar zu Ps. 37, St. L. V, 334 ff.

nach dem Geist wandeln, „keiner begehrt des andern Oberster zu sein, sondern ein jeglicher will des andern Unterster sein“, wie Luther es ausdrückt.¹⁵⁶⁸⁾ Erhebt sich in Mitteldingen Streit, so ist das ein Zeichen, daß die Stimmung in der Versammlung unter das christliche Niveau zu sinken droht. Man unterbreche daher die Verhandlung über das betreffende Mittelding und stelle durch Belehrung und Ermahnung, etwa auf Grund von 1 Petr. 5, 5, das christliche Niveau wieder her. Bekannt sind Luthers Thesen (propositiones) über die Macht der Kirche in Artikeln der Lehre und in Mitteldingen. Er sagt:¹⁵⁶⁹⁾ „Die christliche Kirche hat nicht Macht, irgendeinen Artikel des Glaubens zu setzen, hat auch nie einen gesetzt, wird es auch nimmermehr tun. Die Kirche Gottes hat nicht Macht, irgendein Gebot von guten Werken zu stellen, wie sie es auch nie getan hat noch auch jemals tun wird. Alle Artikel des Glaubens sind genugsam in der Heiligen Schrift gesetzt, so daß es nicht nötig ist, außerdem noch irgendeinen zu setzen. Alle Gebote guter Werke sind genugsam in der Heiligen Schrift gestellt, so daß es nicht nötig ist, außerdem noch irgendeins zu stellen. Die Kirche Gottes hat nicht Macht, Artikel [des Glaubens] oder Gebote [guter Werke] oder die Heilige Schrift zu bestätigen, als täte sie das aus höherer Macht oder aus richterlicher Gewalt, hat es auch nie getan, wird es auch nimmermehr tun. Die Kirche Gottes ist dagegen vielmehr durch die Heilige Schrift oder die Artikel des Glaubens bestätigt und bewährt als vom Oberherrn und Richter. Die Kirche Gottes bestätigt die Artikel des Glaubens oder die Heilige Schrift als ein Untertan, das ist, sie erkennt und bekennet sie wie ein Knecht das Siegel seines Herrn. Denn der Satz steht fest: Wer nicht Macht hat, das zukünftige und zeitliche Leben zu verheißen und zu geben, der kann auch nicht Artikel des Glaubens setzen. Die Kirche Gottes hat Macht, Gebräuche anzuordnen in Festen, Speisen, Fasten, Gebeten, Wachen usw., aber nicht über andere, sondern nur über sich selbst; sie hat auch nie anders getan, noch wird sie anders tun. Eine Kirche aber ist eine Anzahl oder Sammlung von Getauften und Gläubigen unter einem Pastor, sei es nun einer Stadt oder eines ganzen Landes oder der ganzen Welt. Dieser Pastor oder Prälat hat nichts zu setzen, weil er nicht die Kirche ist, es sei denn, daß seine Kirche ihre Einwilligung gibt.“

1568) Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. St. L. X, 406.

1569) Opp. v. a. IV, 373 sqq. St. L. XIX, 958.

in Gottes Wort geboten sind, wenn sie nur nicht in Gottes Wort verboten seien. Dies Argument hat manche verwirrt. Dagegen ist zu sagen: Eltern können allerdings ihren Kindern über Gottes Wort hinausgehende Befehle geben, weil sie von Gott ihren Kindern gegenüber mit gesetzgeberischer Gewalt ausgestattet sind, Kol. 3, 20: „Ihr Kinder, seid gehorsam den Eltern in allen Dingen!“ Aber die Kirche oder einzelne Personen in der Kirche hat Gott nicht mit gesetzgeberischer Gewalt ausgestattet, sondern hier heißt es: „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder.“ Wer in der Kirche über Christi Gebot hinaus gebieten will, der greift damit Christo ins Regiment und tastet Christi Majestät an. Christus hat mit seinem Blute die Kirche sich zum Eigentum erworben, so daß er ihr einziger Herr und Gebieter sei. Wer nun noch neben Christo der Kirche gebieten will, mag dies viel oder wenig sein, der drängt sich damit in Christi Heilands- und Herrscherstellung ein. Er tastet damit ferner die Herrlichkeit der Christen an, mit der ihr Heiland sie gekrönt hat. Alle, die durch den Glauben an Christum Vergebung der Sünden und die Gotteskindschaft erlangt haben, haben damit auch das Vorrecht erlangt, daß sie in allen geistlichen Dingen nur Christo und dessen Wort unterworfen und von allen Menschenfügungen befreit sind. Das ist die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, die ihnen nicht mit Gold oder Silber, sondern mit dem teuren Blut Christi erworben und in der Rechtfertigung geschenkt ist. Wenn nun Menschen das Recht beanspruchen, die Christen mit ihren (der Menschen) Geboten regieren zu dürfen, so machen sie dadurch Gottes freie Kinder zu Menschenknechten und muten ihnen tatsächlich zu, von Christo als ihrem einzigen Herrn und Meister abzufallen. Deshalb sagt Luther (XX, 207): „Lieber, laß dir's nicht gering Ding sein, verbieten, da Gott nicht verbeut, christliche Freiheit brechen, die Christus' Blut gekostet hat, die Gewissen mit Sünde beladen, da keine ist. Wer das tut und tun darf, der darf auch alles übel tun, ja, er verleugnet schon damit alles, was Gott ist, lehret und tut, samt seinem Christo.“

Es ist über Synoden mit bloß beratender Gewalt gespottet worden. Man hat gemeint, daß „lauter Konfusion“ und „Unordnung“ eintreten müßten, wenn man Synoden nicht auch die Macht gebe, über Gottes Wort hinaus gewissenverbindende Ordnungen zu machen. Daß dies eine grundlose Befürchtung sei, haben in Amerika durch ihr Beispiel die lutherischen Synoden bewiesen, die die Gewissen in bezug auf synodale Ordnungen vollkommen frei sein lassen. Wir

Leitung größerer kirchlicher Versammlungen (Konferenzen, Synoden, Konzilien). Die Handbücher über „parlamentarische Ordnung“ bieten zumeist die natürliche Ordnung, die in allen beratenden Versammlungen befolgt werden sollte. Doch ist sowohl vom Vorsitzenden als von der ganzen Versammlung darauf zu achten, daß durch die formelle Anwendung der „parlamentarischen Regeln“ in der Kirche nicht die freie Aussprache eingeschränkt und die Liebe gegen solche verletzt werde, die in den parlamentarischen Regeln weniger bewandert sind. 3. Es sollte sich in der christlichen Kirche von selbst verstehen, daß auch die sogenannten Laien in Synodalversammlungen Sitz und Stimme haben. Dies ist eine Wahrheit, die auch von den späteren lutherischen Theologen und unter staatskirchlichen Verhältnissen festgehalten worden ist. So sagt Quenstedt: „Beisitzer und kompetente Richter sind außer dem Vorsitzenden nicht nur die Bischöfe, sondern auch gläubige, der Schrift kundige Christen, sowohl Laien als Kleriker, die von den Gemeinden zum Konzil gesandt werden.“¹⁵⁷⁵⁾ Die Lehre, welche leider auch innerhalb der lutherischen Kirche laut geworden ist, daß bei Lehrverhandlungen den Laien zwar das Zuhören und das Stellen von Fragen, aber kein Urteilen und Nichten zu gestatten sei, ist der nackte papistische Greuel.¹⁵⁷⁶⁾ Alle, welche für diese Lehre eintreten, beweisen eo ipso, daß ihnen Verständnis und Urteil in bezug auf Christenstand und christliche Kirche abhanden gekommen ist. — Wenn Quenstedt zu den eben angeführten Worten in einer Note noch bemerkt, daß alle christlichen „Stände“, nämlich außer den öffentlichen Lehrern auch obrigkeitliche Personen (politici) und Laien, Beisitzer und kompetente Richter in Konzilien seien, so bedarf das einer Anmerkung. Die sogenannte Ständelehre war ursprünglich gut gemeint. Sie sollte dem Papsttum gegenüber die Wahrheit zum Ausdruck bringen, daß das Gericht in der Kirche nicht bei einzelnen privilegierten Personen, sondern bei dem Ganzen, bei den Christen aller Stände, sei. Aber die Ständelehre kann dahin mißverstanden werden, als ob die weltlichen Stände („Nährstand“ und „Wehrstand“) als solche in der Kirche seien. Nun ist es wahr, daß durch des Heiligen Geistes Gnadenwirkung

1575) Systema II, 1627: Assessores et iudices competentes praeter praesidem sunt non tantum episcopi, sed quivis fideles literarum sacrarum periti, tam laici quam clerici, ad concilium ab ecclesiis missi.

1576) Luther drückt sich über diesen Greuel sehr so aus (XIX, 341): „Über die Lehre zu erkennen und zu richten kommt allen und jeden Christen zu, und zwar so, daß der verflucht ist, der solches Recht um ein Härlein trinkt.“

erwählten öffentlichen Dienern (*ministri ecclesiae*) im Auftrag der Christen geschieht. Wir verstehen hier unter dem öffentlichen Predigtamt das Amt im engeren Sinne, nämlich das Amt, durch welches die den Christen ursprünglich und unveräußerlich anvertrauten Gnadenmittel im Auftrage der Christen, also von Gemeinschafts wegen, verwaltet werden. Das Predigtamt in diesem Sinne setzt stets die Existenz von christlichen Gemeinden voraus. Nur wo vorher eine Gemeinde ist, kann von ihr das öffentliche Predigtamt aufgerichtet werden. Schmalk. Art., S. 341: „Wo die Kirche ist, da ist je der Befehl, das Evangelium zu predigen. Darum müssen die Kirchen“ (die Ortskirchen sind gemeint) „die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordinieren.“ So auch die Schrift. Erst nachdem durch Missionstätigkeit auf Areta Gemeinden entstanden waren, gibt Paulus Titus (Tit. 1, 5) den Auftrag, städteweise (*κατὰ πόλιν*, das ist, in den Städten, wo Gemeinden waren) Älteste (*πρεσβυτέρους*) zu setzen, die er B. 7 auch Bischöfe (*ἐπίσκοποι*) nennt. Ferner: Den Gemeinden, die auf der ersten Missionsreise in Kleinasien entstanden waren, ordneten Paulus und Barnabas auf der Rückreise gemeindeweise (*κατ' ἐκκλησίαν*, das ist, dort, wo Gemeinden waren) Älteste (*πρεσβυτέρους*). Daß das öffentliche Predigtamt die Existenz von Gemeinden voraussetzt, geht ferner daraus hervor, daß die Schrift als Objekt der Tätigkeit dieses Amtes Gemeinden als Ganzes und jedes einzelne Glied derselben nennt. So 1 Tim. 3, 5: die Gemeinde Gottes versorgen (*τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ ἐπιμελεῖσθαι*), Apost. 20, 28: auf die ganze Herde acht haben (*προσέχειν παντὶ τῷ ποιμνίῳ*), B. 28b: die Gemeinde Gottes weiden (*ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*, B. 31: einen jeglichen ermahnen (*νουθετεῖν ἕνα ἕκαστον*), 1 Petr. 5, 3: Vorbilder der Herde sein (*τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου*). „Öffentlich“ werden daher dieses Amt und die Funktionen desselben genannt, nicht vom Ort, wo sie geschehen, sondern im Sinne von: im Auftrag und Dienst der Gemeinde und an der Gemeinde, gerade wie wir im bürgerlichen Leben von öffentlichen Beamten und vom öffentlichen Dienst (*public servants, public service*) bei denen reden, die im Dienst eines Gemeinwesens stehen. Daher sind die Funktionen des öffentlichen Predigtamts „öffentlich“, nicht nur wenn seine Diener einer ganzen Versammlung das Wort verkündigen, sondern auch dann, wenn sie sich der einzelnen Seelen in der Privatseelsorge annehmen. Wo keine

den das geistliche Priestertum zur Wortverkündigung hat,¹⁵⁸¹⁾ einen besonderen Beruf fordert. Eine Gemeinde würde wider Gottes Ordnung handeln, wenn sie die Diener des öffentlichen Predigtamts etwa durch das Los oder nach dem Alphabet oder nach ähnlichen Gesichtspunkten bestimmen und sich dabei darauf berufen wollte, daß alle Christen geistliche Priester, lehrfähig und vom Heiligen Geist getrieben seien. Vielmehr warnt die Schrift 1 Tim. 5, 22: „Die Hände lege niemand bald auf!“¹⁵⁸²⁾ und heißt sie die Ältesten oder Bischöfe nach den Eigenschaften bestimmen, die sie als zur Ausrichtung des Amtes erforderlich insonderheit namhaft macht (1 Tim. 3, 1—7; Tit. 1, 6—12). Luther: „Wie“ (das ist, wie beschaffen) „die Bischöfe und Hirten sein sollen, die man wählen soll, lehrt genugsam Paulus Tit. 1, 5 f. und 1 Tim. 3, 2 f.“¹⁵⁸³⁾

Wie gewaltig Luther einerseits die Rechte, Fähigkeiten und Pflichten des geistlichen Priestertums darlegt, andererseits aber allgemeines Priestertum und das öffentliche Predigtamt scharf scheidet, ist bekannt. Er sagt in bezug auf das geistliche Priestertum:¹⁵⁸⁴⁾ „So wir Christen worden sind durch diesen Priester und sein Priesteramt“ (nämlich durch Christum) „und in der Taufe durch den Glauben ihm eingeleibt, so kriegen wir auch das Recht und Macht, das Wort, so wir von ihm haben, zu lehren und zu bekennen vor jedermann, ein jeglicher nach seinem Beruf und Stande. Denn ob wir wohl nicht alle im öffentlichen Amt und Beruf sind, so soll und mag doch ein jeglicher Christ seinen Nächsten lehren, unterrichten, vermahnen, trösten, strafen durch Gottes Wort, wann und wo jemand das bedarf; als Vater und Mutter ihre Kinder und Gesinde, ein Bruder, Nachbar, Bürger oder Bauer den andern. Denn es kann ja ein Christ der zehn Gebote, des Glaubens, Gebets usw. den andern, so noch unverständlich oder schwach ist, unterrichten oder vermahnen, und der es hört, schuldig ist, solches auch als Gottes Wort von ihm anzunehmen und

1581) 1 Petr. 2, 9; Jes. 40, 9; Kol. 3, 16. Moses Wunsch, 4 Mos. 11, 29: „Wollte Gott, daß alle das Volk des Herrn weisagte und der Herr seinen Geist über sie gäbe!“ ist im Neuen Testament erfüllt, wie Apost. 2 berichtet wird.

1582) Auch wenn man diese Handauflegung ganz allgemein als „Erteilung des Segens bei verschiedenen außerordentlichen Fällen“ faßt (Luther), so ist sicherlich die Handauflegung bei der Bestellung des Presbyteriats auch gemeint. Jedenfalls ist die Beziehung der Handauflegung speziell auf die Wiederaufnahme der Exkommunizierten (de Wette, Wiefinger) als ein bloßer Einfall zu bezeichnen, da diese Sitte im Neuen Testament nicht erwähnt wird, wohl aber die Handauflegung bei der Bestellung für den Gemeindedienst (Apost. 6, 6).

1583) St. Q. X, 1598.

1584) Zu Ps. 110, 4. St. Q. V, 1038.

ein Babylon, in welcher [der Kirche] doch alle Dinge ehrbar und ordentlich sollen zugehen, wie der Apostel gelehrt hat 1 Kor. 14, 40. Es ist zweierlei, daß einer ein gemeinsam Recht durch der Gemeinde Befehl ausrichtet, oder daß einer sich desselben Rechtes in der Not gebraucht. In einer Gemeinde, da jedem das Recht frei ist, soll sich desselben niemand annehmen ohne der ganzen Gemeinde Willen und Erwählung; aber in der Not brauche sich desselben ein jeder, wer da will."

3. Das öffentliche Predigtamt ist nicht eine menschliche, sondern eine göttliche Ordnung.

Es ist nicht menschliche, sondern göttliche Ordnung, daß die Christen die Werke des geistlichen Priestertums ausrichten, also nicht nur in ihrem Hause, sondern auch im Verkehr mit ihren Brüdern und mit der Welt das Evangelium verkündigen. Aber es ist auch nicht bloß menschliche, sondern göttliche Ordnung, daß die Christen, die an einem Orte wohnen, in Gemeinschaft miteinander treten, eine Gemeinde bilden und mit besonderer Lehrtüchtigkeit ausgerüstete Personen bestellen, die in ihrem Auftrag Gottes Wort öffentlich (in öffentlicher Versammlung) und sonderlich (den einzelnen Christen) verkündigen. Was den Schriftbeweis hierfür betrifft, so sehen wir nicht nur, daß die Apostel den entstandenen Gemeinden Älteste oder Bischöfe ordneten, deren Amt es war, die Gemeinden öffentlich und sonderlich mit Gottes Wort zu versorgen, sondern es wird auch ausdrücklich berichtet, daß Paulus, als diese Ordnung in den Gemeinden auf Kreta unterblieben war, dem dort zurückgelassenen Titus befiehlt, in den einzelnen Gemeinden solche Älteste oder Bischöfe einzusetzen. Tit. 1, 5: „Derhalben ließ ich dich in Kreta, daß du solltest vollends anrichten, da ich's gelassen habe, und besetzen die Städte hin und her mit Ältesten, wie ich dir befohlen habe“, τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτη, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους ὡς ἐγὼ σοι διατάξω. „Älteste“ und „Bischöfe“ sind in der Schrift ein und dieselben Personen, weil die Ausdrücke promiscue gebraucht werden.¹⁵⁸⁵⁾ Diese Ältesten oder Bischöfe werden in der Schrift sowohl nach ihrer persönlichen Beschaffenheit als auch nach den Funktionen, die ihnen obliegen, genau beschrieben. Sie müssen nicht nur Christen, sondern Musterchristen, Vorbilder der Herde, sein (1 Petr. 5, 3), auch vor der Welt einen guten Namen haben (1 Tim. 3, 7). Die

¹⁵⁸⁵⁾ Tit. 1, 5. 7; Apost. 20, 17. 28.

verbunden. Walther drückt dies so aus:¹⁵⁸⁶⁾ „Das Predigtamt oder Pfarramt ist keine menschliche Ordnung, sondern ein von Gott selbst gestiftetes Amt“ und: „Das Predigtamt ist kein willkürliches Amt, sondern ein solches Amt, dessen Aufrichtung der Kirche geboten, und an das die Kirche bis an das Ende der Tage ordentlichweise gebunden ist.“ Im lutherischen Bekenntnis heißt es:¹⁵⁸⁷⁾ „Wo man aber das Sakrament des Ordens wollt' nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es keine Beschreibung, die Ordination ein Sakrament zu nennen. Denn das Predigtamt hat Gott eingesetzt und geboten (*ministerium Verbi habet mandatum Dei*).“

Über die göttliche Ordnung des öffentlichen Predigtamts ist innerhalb der lutherischen Kirche Mitte des vorigen Jahrhunderts namentlich in Deutschland gestritten worden, und zwar mit wenig befriedigendem Resultat. Nur wenige, wie z. B. Ströbel,¹⁵⁸⁸⁾ nahmen die rechte schriftgemäße Stellung zwischen zwei Abwegen ein. Der Erlanger Theolog Höfling will das Predigtamt zwar göttliche Ordnung sein lassen, aber nur in dem Sinne, wie „alles Vernünftige, Zweckmäßige, sittlich Notwendige“ göttliche Ordnung genannt werden könne, nicht in dem Sinne, daß für das öffentliche Predigtamt ein göttliches Gebot vorliege. Mit Apost. 14, 23, wo Paulus und Barnabas den von ihnen gesammelten Gemeinden Älteste ordnen, und mit Tit. 1, 5, wo Paulus Titus befiehlt, in den Gemeinden von Kreta Älteste oder Bischöfe zu bestellen, findet sich Höfling, wie wir bereits sahen, mit der unhaltbaren Bemerkung ab, daß es sich an den Stellen um „eben erst entstandene Gemeinden“ handle, um „Verhältnisse des Anfangs“, woraus „keine dogmatischen Schlüsse für alle Zukunft gezogen werden dürfen“.¹⁵⁸⁹⁾ Der eigentliche Grund aber,

1586) Kirche u. Amt, 193. 211.

1587) Apologie, 203, 11.

1588) Zeitschrift für luth. Theol. u. Kirche 1852, S. 699 f.

1589) Höfling hat seine Lehre dargelegt in „Grundsätze ev.-luth. Kirchenverfassung“. Erlangen 1850. Die Schrift ist auch vollständig abgedruckt in der „Erl. Zeitschr.“ 1850, S. 317 ff. Die dritte Auflage erschien 1853. Höflings Stellung wird vielleicht am besten erkannt aus seinem gegen Münchmeyer gerichteten Artikel, „Erl. Zeitschr.“ 1852, S. 102 ff. Es ist keine sachliche Differenz zwischen der 1. und 3. Auflage der Höflingschen Schrift. Auch in der 3. Auflage sagt er (S. 75. 76), daß zwar das geistliche Amt an und für sich, aber nicht das von Gemeinschaft wegen aufgerichtete öffentliche Predigtamt göttlicher Einsetzung sei, sondern, „wenn auch mit innerer Notwendigkeit“, der menschlichen Kirchen- und Gottesdienstordnung angehöre. S. 274 wird wiederholt, daß die Apostel für die Setzung der Presbyter oder Bischöfe kein göttliches Gebot hatten; S. 278 wird die „Amts-

Schrift nicht bloß die „innere sittliche Notwendigkeit“, sondern auch die durch Gebot und Befehl ausgedrückte göttliche Ordnung.¹⁵⁹¹⁾ Wir werden aber nicht behaupten, daß die Schrift mit diesen Geboten die Christen zu einer zeremonialgesetzlichen Auffassung der Heiligung und der guten Werke anleite. Kurz, Höfling macht Gegensätze, wo keine sind. Dem göttlichen Befehl und der göttlichen Ordnung, etwas zu tun, haftet kein „gesetzlicher Zug“ an, wie Höfling meint. Bei ihm hängt das freilich mit der Eigenart der Erlanger Theologie zusammen. Er beruft sich ausdrücklich auf den Konsensus aller seiner Kollegen¹⁵⁹²⁾ und insonderheit auf den Schriftbeweis, den Hofmann für seine (Höflings) Lehre geführt habe.¹⁵⁹³⁾ Hofmanns theologische Stellung ist diese: Er meint, man müsse bei der Darstellung der christlichen Lehre zunächst die Heilige Schrift aus den Augen tun und das „wiedergeborene“ Ich oder Subjekt „selbständig“ aussagen lassen. Würde man die christliche Lehre nicht dem eigenen Innern, sondern der außer ihm gelegenen Heiligen Schrift entnehmen, so würde man damit der christlichen Lehre einen gesetzlichen Zug aufprägen, aus der Schrift „eine Sammlung von Glaubensgesetzen“ machen.¹⁵⁹⁴⁾ Erst hinterher sei das, was das „wiedergeborene Ich“ mit innerer Notwendigkeit und selbständig ausgesagt hat, mit der Schrift zu vergleichen und nach Bedarf zu korrigieren. Hofmann hat dann hinterher diese Korrektur nicht vollzogen. Er hat vielmehr hinterher die Schrift nach dem mit innerer Notwendigkeit aus dem Innern Entwickelten dermaßen korrigiert, daß er auch die *satisfactoria* als Schriftlehre strich. Ähnlich ist es Höfling ergangen. den göttlichen Befehl für die Ordnung des Predigtamts in Abstellen zu können, behauptet er, daß das apostolische Beispiel der apostolische Befehl für die Ordnung und Einsetzung der Ältesten oder Bischöfe sich nur auf die apostolische Zeit und eben erststandene Gemeinden beziehe. Wir sahen, daß die Schrift nicht dieser Beschränkung sagt. Zu demselben Zweck behauptet er, daß die Funktionen des apostolischen Presbyterats oder Synodus in der Schrift nicht bestimmt seien. Wir sahen oben, daß die Schrift sehr genau und auf die Einzelheiten eingehend festlegt, wie die Ältesten oder Bischöfe beschaffen sein sollen, als auch zu tun haben. Er meint ferner, daß der *episcopatus* mehr eine „regiminale“ Bedeutung gehabt habe.

1591) 1 Theß. 4, 3: Gottes Wille (*ἐντολή*) usw.

1592) Erl. Zeitschrift 1852, S. 152.

1594) Schriftbeweis I. S.

gehalten, daß die Gnadenmittel ihre Kraft und Wirkung durch die göttliche Einsetzung haben, und wird daneben festgehalten, daß, wie alle Christen, so auch ihre öffentlichen Diener nach göttlicher Ordnung die Gnadenmittel handhaben, so werden alle diejenigen, denen mit den Gnadenmitteln gedient wird, gerade durch die Wahrheit von der göttlichen Ordnung veranlaßt, von der Beschaffenheit der menschlichen Person ganz abzugehen und sich lediglich an die Gnadenmittel selbst zu halten, als handelte Gott selbst mit ihnen. Kurz, Höfling ist es nicht gelungen, im Kampfe gegen eine grobe romanistische Verirrung die Balance zu halten. Um Löhkes u. s. w. unmittelbare göttliche Setzung des öffentlichen Predigtamts gründlich zu widerlegen, meinte er leugnen zu müssen, daß die mittelbare, durch die Gemeinde sich vollziehende Setzung göttliche Ordnung sei oder göttlichen Befehl habe. Ströbel faßt¹⁵⁹⁵⁾ die lutherische Lehre so zusammen, wodurch sowohl Löhkes als Höflings Lehre ausgeschlossen ist: „Die Lehre unserer Kirche vom geistlichen Amte ist, kurz gefaßt, diese: Seinem Nächsten das Wort Gottes zu verkündigen, die Sakramente zu reichen, die Sünde zu vergeben, die Hände aufzulegen, dazu hat jeder getaufte Christ als geistlicher Priester ein göttliches Recht (unter Umständen eine unabweisliche Pflicht); er soll dasselbe jedoch der Gott wohlgefälligen Ordnung halber nur im Notfalle ausüben und sich sonst des Amtes der von Christo durch die Gemeinde ordentlichen berufenen Seelsorger bedienen. Die christliche Gemeinde aber muß wissen, daß sie das vom Herrn gestiftete geistliche Amt nicht fallen noch vom tollen Böbel oder von geistlichen und weltlichen Tyrannen knechten lassen, sondern immer aufs neue mit tüchtigen, treuen, gottesfürchtigen Männern besetzen soll, bis der Herr wiederkommt. Die Seelsorger dagegen haben sich des festiglich in allen Anfechtungen zu getrösten, daß ihr von der Gemeinde empfangenes Amt ebenso gewiß ein göttliches, nur in Christi Namen zu verwaltendes ist, als wenn sie es von Christo selbst überkommen hätten. Denn es ist ein unlogischer Schluß: Wer das geistliche Amt nicht unmittelbar vom Herrn, sondern von der Gemeinde hat, der hat es von Menschen und ist ein Menschen-diener.“¹⁵⁹⁶⁾

1595) Zeitschr. f. luth. Th. u. R. 1852, S. 699.

1596) Abweisung der Lehre Höflings in L. u. W. 1870, S. 174, und Abweisung der Lehre Löhkes u. s. w. durch den ganzen Artikel „Antithesen zu den Thesen von Kirche und Amt“, S. 161 ff. Der erste Artikel im ersten Jahrg. von L. u. W., 1855, S. 1 ff., weist sowohl Löhkes als Höflings Lehre ab.

notwendig ist, ist aber nicht zur Verachtung desselben zu mißbrauchen. Dieser Mißbrauch liegt vor: 1. wenn die Christen im Hören der öffentlichen Predigt unfleißig sind, mit der Entschuldigung, daß sie dasselbe Wort „daheim“ lesen könnten;¹⁶⁰¹⁾ 2. wenn die im öffentlichen Amt Stehenden in der Ausrichtung ihres Amtes unfleißig sind, mit der Entschuldigung, daß die ihnen befohlene Herde kraft des geistlichen Priestertums sich selbst versorgen könne und solle;¹⁶⁰²⁾ 3. wenn die Christen unfleißig sind in der Errichtung und Erhaltung von Schulen, in denen Diener für den öffentlichen Dienst in der Kirche erzogen werden.¹⁶⁰³⁾

5. Der Beruf (vocatio) zum öffentlichen Predigtamt.

Von der Notwendigkeit des Berufs war schon unter dem Abschnitt „Das Verhältnis des Predigtamts zum geistlichen Priestertum aller Christen“ die Rede. Luther: „Es will sich nicht gebühren einem, der sich von ihm selbst hervor wollte tun und ihm allein zueignen, daß unser aller ist.“ Augsburger Konfession, Art. 14: „Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohne ordentlichen Beruf.“¹⁶⁰⁴⁾ — Die gebräuchliche Unterscheidung zwischen einem unmittelbaren und mittelbaren Beruf (vocatio immediata und mediata) ist schriftgemäß. Auch Luther hat sie in ausführlicher Begründung.¹⁶⁰⁵⁾ Den unmittelbaren Beruf hatten die Propheten und Apostel, auch Paulus.¹⁶⁰⁶⁾ Paulus weist

1601) Vgl. Luthers derbe Aussprache gegen diesen Schaden in der Kirche (St. L. III, 1736): „Etliche Klüglinge sagen: Haben wir doch Bücher, daraus wir es ebensowohl lesen können, als hörten wir es in der Kirche vom Pfaffen. Du lighest den Teufel auf deinen Kopf, der dich dann besessen hat. Wenn unser Herrgott gewußt hätte, daß das Predigtamt nicht not wäre, er wäre ja so weise und klug gewesen, daß er dir nicht durch Mosen hätte predigen lassen. . . . Er würde auch dieser Zeit Prediger und Seelsorger wohl heißen daheim bleiben.“

1602) Über den Unfleiß der Prediger hatte die Kirche zu allen Zeiten zu klagen. Daher die Mahnungen und Warnungen der Schrift im Alten und Neuen Testament: Hesek. 3, 17 ff.; 33, 7 ff.; Jes. 56, 10 ff.; 2 Tim. 4, 2 ff.; 1 Tim. 4, 13 ff.; Phil. 2, 21. Vgl. Luther, St. L. X, 5.

1603) Das Gewaltigste, was gegen diesen Unfleiß geschrieben worden ist, findet sich in den zwei Schriften von Luther: „Predigt, daß man die Kinder zur Schule halten soll“ (1530; St. L. X, 417) und: „An die Ratsherren aller Städte Deutschlands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ (1524; St. L. X, 458 ff.).

1604) Über die Notwendigkeit des Berufs vgl. den ganzen Abschnitt in Walthers Pastorale, S. 23 ff.

1605) St. L. XI, 1910 ff.

1606) Apost. 22, 21.

lehre, die so klar in den Worten der Schmalkaldischen Artikel zum Ausdruck kommt (341, 67—69): „Wo die Kirche ist, da ist je der Befehl, das Evangelium zu predigen. Darum müssen die *Kirchen* die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern, wählen und ordnieren. Und solche Gewalt ist ein Geschenk, welches der Kirche *eigentlich*“ (proprie, das ist: nur der Kirche und niemand anders) „von Gott gegeben und von keiner menschlichen Gewalt der Kirche kann genommen werden. . . . Hierher gehören die Sprüche Christi, welche zeugen, daß die Schlüssel der ganzen Kirche und nicht etlichen sondern Personen gegeben sind, wie der Text sagt (Matth. 18, 20): „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.““ Einzelne Personen und Gesellschaften können zwar gültig berufen, aber nur dann, wenn es ihnen von denen, die diese Gewalt ursprünglich (principaliter et immediate) haben, aufgetragen oder mindestens tacito consensu überlassen wird. Unter der „ganzen Kirche“, von der die Schmalkaldischen Artikel reden, ist natürlich nicht die über die ganze Welt zerstreute Kirche (ecclesia universalis), sondern die Ortskirche (ecclesia particularis) zu verstehen, wie auch sofort auf Grund von Matth. 18, 20 hinzugefügt wird: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen.“ Denn die Kirche hat alle geistlichen Güter und Rechte, nicht insofern sie groß oder klein ist, sondern insofern sie aus Gläubigen besteht.¹⁶⁰⁹⁾

Gegen die Gemeindewahl sind Einwände erhoben worden.

1. Es wurde und wird gesagt, daß Apost. 14, 23 und Tit. 1, 5 nichts vom Berufen oder Wählen seitens der Gemeinde stehe, sondern im Gegenteil nur berichtet werde, was Paulus und Barnabas getan haben und Titus auf Paulus' Befehl tun sollte. Von einer Tätig-

1609) Luther zu Matth. 18, 19. 20 (St. L. XVII, 1074): „Hier hören wir, daß auch zwei oder drei, in Christi Namen versammelt, eben alles Macht haben, was St. Petrus und alle Apostel. Denn der Herr selbst ist da, wie er auch sagt, Joh. 14, 23: „Wer mich liebet, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir wollen zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.“ . . . Wir haben hier den Herrn selbst über alle Engel und Creaturen; der sagt, sie sollen alle gleiche Gewalt, Schlüssel und Amt haben, auch zwei schlichte Christen allein, in seinem Namen versammelt. Diesen Herrn soll uns Papst und alle Teufel nicht zum Narren, Lügner noch Trunkenbold machen, sondern wir wollen den Papst mit Füßen treten und sagen, er sei ein verzweifelter Lügner, Gotteslästerer und abgöttischer Teufel, der die Schlüssel zu sich allein gerissen hat unter St. Peters Namen, so Christus dieselben allen gleich insgemein gegeben hat.“

hier noch darauf hingewiesen, daß „die Schlüssel des Himmelreichs“ nichts anderes sind und sein können als die Gnadenmittel, das Evangelium. Durch Darbietung des Evangeliums, und durch nichts anderes, werden die Sünden vergeben und so der Himmel aufgeschlossen; durch Zurückhaltung des Evangeliums offenbar Unbußfertigen gegenüber werden die Sünden behalten und so der Himmel zugeschlössen. Indem nun die Gläubigen die Personen sind, denen Christus die Gnadenmittel anvertraut hat, so sind ihnen eo ipso die Schlüssel des Himmelreichs übergeben.¹⁶¹³⁾

3. Gegen die Gemeindewahl ist auch die Aussage des lutherischen Bekenntnisses eingewendet worden, daß das Predigtamt vom allgemeinen Beruf der Apostel herkomme.¹⁶¹⁴⁾ Diese Aussage streitet aber nicht mit der andern Aussage des Bekenntnisses, daß das Predigtamt durch den Beruf der Gemeinde komme.¹⁶¹⁵⁾ Das Amt der Apostel und das Amt der späteren Diener der Kirche ist nach Inhalt und Kraft dasselbe. Wie die Apostel Befehl hatten, nicht ihr eigenes Wort, sondern Gottes Wort zu verkündigen, so haben auch die von der Gemeinde berufenen öffentlichen Diener den Auftrag, nicht eigenes, sondern nur Gottes Wort zu verkündigen. Wohl besteht zwischen den Aposteln und ihren „Schülern“ — wie Luther alle Prediger nach der Apostel Zeit nennt — dieser große Unterschied, daß jene Gottes Wort unfehlbar redeten und schrieben, diese aber das Wort, das sie verkündigen, von den Aposteln nehmen müssen und an das Wort der Apostel gebunden sind, und zwar so streng, daß den Christen geboten wird, von den Lehrern zu weichen, die vom Apostelwort abweichen.¹⁶¹⁶⁾ Aber in beiden Fällen ist es dasselbe Amt, insofern es lediglich mit der öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes zu tun hat und dieselben geistlichen Güter gibt. Daher die Reihe von Schriftstellen, in denen die Apostel sich mit den Ältesten und Bischöfen in eine Klasse stellen, wie Petrus 1 Petr. 5, 1 ff.: „Die Ältesten, so unter euch sind, ermahne ich, der Mitälteste“ (*συνπρεσβύτερος*), und Paulus 1 Kor. 4, 1 ff.: „Dafür halte uns jedermann, nämlich für Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse.“¹⁶¹⁷⁾

1613) Chemnitz, Examen, 1667, p. 223: Lutherus ex Verbo Dei docuit, Christum claves, hoc est, *ministerium Verbi et sacramentorum*, tradidisse et commendasse toti ecclesiae. Vgl. Walther gegen Kraußold, S. u. W. 1870, S. 179, Note.

1614) Schmalk. Art., S. 320.

1615) S. 341, 67.

1616) Röm. 16, 17.

1617) Vgl. 2 Joh. 1; 3 Joh. 1; 1 Kor. 3, 5 ff. usw.

Über die Ordination werden innerhalb der Christenheit wunderliche Dinge gelehrt. Nach römischer Lehre gibt es keine andere Art und Weise, ein „Priester“ zu werden, als durch die Ordination eines vom Papst gemachten Bischofs. Die bloß vom christlichen Volk Erwählten und Eingeweihten sind nicht Diener der Kirche, sondern für Diebe und Mörder zu halten.¹⁶²¹⁾ Dieser Eifer für die Ordination ist ein Eifer pro domo; denn die Dinge, die durch die Ordination angeblich gewirkt werden, sind für das Reich des Papstes überaus wertvoll. Durch die Ordination wird nämlich ex opere operato nicht nur der Heilige Geist gegeben und ein character indelebilis aufgeprägt, sondern vor allen Dingen auch die Gewalt verliehen, die weder die Engel noch die Jungfrau Maria haben, nämlich die Gewalt, Messe zu halten, das ist, Leib und Blut Christi zu machen (conficere), als ein Versöhnungsoffer für Lebendige und Tote darzubringen und so dem Papst die Herrschaft über die Gewissen und den Zugang zu den Schätzen der Welt zu sichern.¹⁶²²⁾ Die Episcopalen lassen zwar den Papst aus, bestehen aber darauf, daß nur durch die Ordination von Bischöfen, die in ununterbrochener Reihenfolge von den Aposteln abstammen (apostolic succession), Bischöfe, Priester und Diakonen werden und das Kirchenamt verwalten können.¹⁶²³⁾ Auch die romanisierenden Lutheraner, die das öffentliche Predigtamt nicht durch den Beruf der Gemeinde zustande kommen lassen, sondern es als einen „besonderen christlichen Stand“ auffassen, der sich durch Übertragung des Amts von Stand zu Stand fortpflanzt, machen naturgemäß aus der Ordination eine göttliche Ordnung.¹⁶²⁴⁾

7. Die Verwalter des öffentlichen Predigtamts bilden keinen vom Christenstand verschiedenen geistlichen Stand.

Auch Luther gebraucht in Unbequemung an den bestehenden Sprachgebrauch gelegentlich die Ausdrücke „geistlicher Stand“, „Geistliche“ und „Priester“ von denen, die in kirchlichen Ämtern dienen.¹⁶²⁵⁾

sionis et potestatis transitoriae, qualem mandatarius [ein Bevollmächtigter] aut negotiorum gestor accipit a principali suo. (Praelect. in libr. Conc., p. 838.)

1621) Trident., De sacram. ord., sess. 23, c. 4.

1622) Trident., De sacram. ord., c. 1—4, und die canones 1—8.

1623) *Form and Manner of Making, Ordaining, and Consecrating Bishops, Priests, and Deacons.* Preface. The Book of Common Prayer, Philadelphia, 1854, p. 612.

1624) Vgl. Große, Unterscheidungslehren, 1891, S. 13. 8.

1625) St. 8. X, 423 ff.; XIX, 113 f. usw.

hier der Text Christi (Matth. 18, 17. 18) gibt; sonst möchte sie betrogen werden und einen Lügenbann annehmen und dem Nächsten damit unrecht tun. . . . Hier, da es die Seelen betrifft, soll die Gemeinde auch mit Richter und Frau" (Haußherrin) „sein.“ Sehr richtig bezeichnet Lösscher als lutherisch die Lehre, wonach die Gemeinde den Bann erkennt und beschließt und der Pastor, in seiner Eigenschaft als öffentlicher Diener der Kirche, die Verkündigung des Bannes hat.¹⁶³⁵⁾

8. Die Gewalt (potestas) des Predigtamts.

Weil das Predigtamt das Amt ist, Gottes Wort zu lehren, Menschenwort aber in der christlichen Kirche verboten ist, so gebührt dem Predigtamt Gehorsam wie Gott selbst, sofern es Gottes Wort verkündigt. Hierher gehören Schriftworte wie diese: Hebr. 13, 17: „Gehorchet euren Lehrern und folget ihnen“ (*πειθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπαίχετε*), Luf. 10, 16: „Wer euch höret, der höret mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich.“ Über Gottes Wort hinaus Lehrern gehorsam zu sein, ist den Christen nicht geboten, sondern hart verboten.¹⁶³⁶⁾ Daß auch die Mittel Dinge nicht etwa von dem Prediger oder den Predigern, sondern von der ganzen Gemeinde jedes Orts auf dem Wege des gegenseitigen Übereinkommens (*per mutuum consensum*) geordnet werden, wurde bereits dargelegt.¹⁶³⁷⁾ Gegen die Berufung der Römischen auf Hebr. 13, 17, Luf. 10, 16 usw. sagt die Apologie (289, 18—21): „So ist auch gewiß, daß dieses Wort des HErrn Christi: ‚Wer euch höret, der höret mich‘ nicht von Menschen-sakungen redet, sondern ist stracks dawider. Denn die Apostel empfangen da nicht ein *mandatum cum libera*, das ist, einen ganz freien, ungemessenen Befehl und Gewalt, sondern haben einen gemessenen Befehl, nämlich nicht ihr eigen Wort, sondern Gottes Wort und das Evangelium zu predigen. . . . Darum kann dies Wort von Sakungen nicht verstanden werden. Denn Christus will da, daß sie also lehren sollen, daß man durch ihren Mund Christum selbst höre. So müssen sie ja nicht ihr eigen Wort predigen, sondern sein Wort, seine Stimme und Evangelium, soll man Christum hören. Dies tröstliche Wort, welches aufs allerstärkste unsere Lehre bestätigt und viel nötiger Lehre und Trost für die christlichen

1635) Fortgesetzte Sammlung usw., 1724, S. 476. Bei Walther, Pastorale, S. 325. Über die Verwerfung dieser Lehre seitens amerikanischer Lutheraner vgl. die Zitate bei Große, Unterscheidungslehren, S. 5 f.

1636) Matth. 23, 8; Röm. 16, 17.

1637) Unter dem Abschnitt „*Ecclesia repraesentativa*“, S. 492.

Protestanten¹⁶⁴¹⁾ hat nicht den geringsten Anhalt in der Schrift. Was insonderheit den angeblichen Unterschied zwischen Presbytern und Bischöfen betrifft, so nennt die Schrift ein und dieselben Personen bald Presbyter, bald Bischöfe, wie klar aus Apost. 20, 17, vgl. 28, und Tit. 1, 5, vgl. 7, hervorgeht.¹⁶⁴²⁾ Kurz, für Menschenherrschaft, unter welchem Namen und Vorwand sie auch ausgeübt werden möge, gibt es keinen Raum in der christlichen Kirche, weil Christus allein durch sein Wort die Kirche regiert.

10. Das Predigtamt ist das höchste Amt in der Kirche.

Luther nennt das öffentliche Predigtamt oft das höchste Amt in der Kirche. In welchem Sinne, das legt er selbst reichlich dar. In der Kirche soll alles nach Gottes Wort zugehen oder, was dasselbe ist, alles unter der Norm des Wortes Gottes bleiben. Wird nun jemand das Amt des Wortes in einer christlichen Gemeinde übertragen, so hat er damit das Amt zu lehren, wie alle andern Ämter in der Gemeinde „gehen“ sollen. Luther schreibt:¹⁶⁴³⁾

1641) Auch die Irvingianer lehren ein kirchliches Amt „in dreifacher Abstufung“ nach göttlichem Recht: Bischöfe, Priester und Diakonen. Zitat bei Günther, a. a. O., S. 370.

1642) Alford bemerkt zu 1 Tim. 3, 1: „The ἐπίσκοποι of the New Testament have officially nothing in common with our *bishops*. The identity of the ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος in apostolic times is evident from Tit. 1, 5—7.“ Derselbe weist zu Apost. 20, 17 darauf hin, welche Manipulationen schon früh in der Kirche und später in England üblich wurden, um die Schriftstellen im Interesse des Episkopalismus aussagen zu lassen. Alford sagt: „τοὺς πρεσβυτέρους, called v. 28 ἐπισκόπους. This circumstance began very early to contradict the growing views of the apostolic institution and necessity of prelatial episcopacy. Thus Irenaeus, III. 14. 2, p. 201: ‘In Mileto convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus.’ Here we see, 1. the two, bishops and presbyters, distinguished as if *both* were sent forth that the titles might not seem to belong to the same persons, and 2. other neighboring churches also brought in, in order that there might not seem to be ἐπίσκοποι in one church only. That neither of these was the case is clearly shown by the plain words of this verse: He sent to *Ephesus*, and summoned the *elders of the church*. So early did interested and disingenuous interpretations begin to cloud the light which Scripture might have thrown on ecclesiastical questions. The E. V. had hardly dealt fairly in this case with the sacred text in rendering ἐπισκόπους, v. 28, ‘overseers,’ whereas it ought there, as in all other places, to have been *bishops*, that the fact of *elders and bishops having been originally and apostolically synonymous* might be apparent to the ordinary English reader, which now it is not.“

1643) St. L. X, 1592.

gehört, daß der Antichrist kommt (ἔρχεται), und nun sind viele Antichristen geworden“ (γεγόνασιν, das ist, bereits da).¹⁶⁴⁷⁾ Daß ἔρχεται futurisch zu fassen sei, erzwingt der Gegensatz, in dem es zu dem Perfektum γεγόνασιν steht: sie, die vielen Antichristen, sind geworden, bereits vorhanden. In den vielen Antichristen, die in den falschen Lehrern bereits vorhanden sind, ist der Geist wirksam, der in dem Antichrist κατ' ἐξοχήν in vollendeter Ausprägung sich darstellen wird. Paulus drückt dies 2 Thess. 2, 7 so aus: Τὸ μυστήριον ἡδὴ ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας.

Die Merkmale des Antichrists werden 2 Thess. 2 im einzelnen beschrieben. Es sind die folgenden:

1. Die Stellung, die dem Antichrist eignet, wird als Abfall schlechthin bezeichnet (ἡ ἀποστασία), B. 3. Natürlich ist nicht an einen politischen Abfall zu denken, sondern an einen Abfall von der christlichen Religion, weil in dem ganzen Zusammenhang nicht von politischen oder sozialen, sondern nur von Dingen die Rede ist, die in das Gebiet der Religion gehören. Was der Antichrist vertritt, sind „kräftige Irrtümer“, „Lüge“, und die dem Antichrist anhängen, haben die Liebe zur „Wahrheit“, das ist, zur christlichen Wahrheit, nicht angenommen und gehen ewig verloren, B. 10—12. Auch Lünemann, der sonst den ganzen Abschnitt mißversteht, sagt in bezug auf die ἀποστασία richtig: „Nicht Abtrünnigkeit im politischen Sinne, sondern einzig und allein religiöse Abtrünnigkeit, das heißt, Abfall von Gott und der wahren Religion, kann mit der ἀποστασία gemeint worden sein. Zu dieser Annahme zwingt, 1. was im unmittelbaren inneren Zusammenhang mit der Apostasie von dem ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας ausgesagt wird, 2. die Charakteristik der ἀποστασία B. 3 durch ἀνομία B. 7, 3. der konstante biblische Sprachgebrauch. Vgl. Act. 21, 21; 1 Tim. 4, 1. Als unstatthaft ist hiernach auch die Ansicht zu verwerfen, daß an eine Mischung von religiösem und politischem Abfall zu denken sei.“

2. Seinen Sitz hat der Antichrist im Tempel oder Haus Gottes (ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ), B. 4, das ist, in der christlichen Kirche. Die Annahme, daß der Antichrist die heidnischen Gögentempel sich zum Sitz wählen werde, verdient kaum den Namen eines Einfalls. Paulus nennt nicht die Gögentempel „Gottes Haus“, wohl aber die

1647) So richtig auch Luther, Sander.

liche Größen aufgespielt) noch auf die offenbar Ungläubigen und Spötter (die mit dem Tempel Gottes nichts zu tun haben wollen),¹⁶⁵¹⁾ sondern nur auf eine historische Erscheinung in der Welt, nämlich auf das römische Papsttum. Im Papsttum liegt erstlich der entschiedenste und denkbar größte Abfall von der christlichen Religion vor. Bekanntlich ist die Lehre, daß der Mensch ohne eigene Werke durch den Glauben an Christum selig wird, die Lehre, wodurch allein ein Mensch selig werden kann. Dies ist der Artikel, wie Luther sagt, und wofür er die Zustimmung jedes Christen hat, „qui solus ecclesiam Dei gignit, nutrit, aedificat, servat, defendit; ac sine eo ecclesia Dei non potest una hora subsistere“.¹⁶⁵²⁾ Was für das natürliche Leben die Luft ist, das ist für das geistliche Leben die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne die eigenen Werke des Menschen. Aber diese Lehre wird vom Papsttum offiziell verflucht,¹⁶⁵³⁾ und die ganze Maschinerie der Papstkirche ist gegen diese Lehre eingestellt. Das ist wahrlich der Abfall (*ἡ ἀποστασία*) von der christlichen Religion, und der persönliche Repräsentant desselben, der Papst, ist wahrlich der größte Widersacher Christi und seiner Kirche unter Christi Namen. So gewiß die christliche Kirche aus den Menschen besteht, die durch Wirkung des Heiligen Geistes glauben, daß sie ohne eigene Werke allein um Christi willen einen gnädigen Gott haben, so gewiß belegt der Papst unter Christi Namen die ganze christliche Kirche mit dem Bann und ist fortwährend in der Beschäftigung begriffen, die christliche Kirche zu zerstören, z. B. die Kinder, welche unter ihm durch die heilige Taufe Glieder der christlichen Kirche geworden sind, von Christo abfällig zu machen und zum Vertrauen auf eigene Werke zu führen. Zum andern ist das Papsttum nicht außerhalb, sondern innerhalb der christlichen Kirche, weil es viele Glieder der Kirche unter sich hat, vor allen Dingen die getauften Kinder, sodann auch Erwachsene, die trotz der verführerischen Umgebung durch das gelegentlich laut werdende Evangelium allein auf Christi Verdienst vertrauen.¹⁶⁵⁴⁾ Ferner: Daß der Papst niemand untertan, sondern der Oberste in Kirche und Welt sein will, ist eine allgemein bekannte Tatsache. Trotzdem er den einzigen Weg zur Seligkeit verflucht und abtut, behauptet er doch, daß nur die Menschen selig werden können, die sich ihm unterwerfen. Er ändert Gottes Wort und Gebote nach seinem Belieben, er will alle richten,

1651) L. u. W. 1869, S. 39 ff.

1652) St. L. XIV, 168. Opp. v. a. VII, 512.

1653) Trident., sess. VI, can. 11. 12. 20.

1654) Luther XVII, 2191.

Siergegen ist eingewendet worden, daß der 2 Theß. 2 geweissagte Antichrist eine Einzelperson („individuelle Person“) sei. Das ist an der Stelle nicht gesagt. Vielmehr weist das dort Gesagte über die Dauer eines Menschenlebens hinaus. Das Geheimnis der Bosheit ist bereits zur Zeit des Apostels wirksam, es ist aber ein Hindernis vorhanden, das seine Ausgestaltung zurückhält; das Hindernis muß erst beseitigt werden. Darauf folgt dann das Offenbarwerden des Antichrists und seine schließliche Vernichtung durch die Erscheinung Christi zum Gericht. Auch die vielen lügenhaften Kräfte, Zeichen und Wunder, wodurch der Antichrist sein Reich baut und erhält, die massenhafte Verführung zur Ungerechtigkeit unter denen, die verloren gehen, lassen an einen längeren Zeitraum denken. Philippi urteilt daher: „Es gibt keine exegetisch unbegründetere und willkürlichere Behauptung als die, 2 Theß. 2, 3. 4 könne nur auf eine konkrete, individuelle Einzelperson bezogen werden.“¹⁶⁵⁷⁾ — Ferner ist gegen die Bekenntnisaussage, daß der 2 Theß. 2 geweissagte Antichrist im Papsttum voll ausgewachsen vor uns stehe, eingewendet worden, daß die Frage vom Antichrist eine historische Frage sei und deshalb nicht mit Glaubensgewißheit beantwortet werden könne. Diesem Einwand liegt eine Behauptung zugrunde, die diejenigen, welche den Einwand erheben, selbst nicht aufrechterhalten können noch wollen. Daß in Jesus von Nazareth der geweissagte Christus erschienen ist, war für die Juden zu Christi Zeit auch eine „historische“ Frage. Aber wie von den Juden auf Grund der Schrift und aus den Reden und Werken Christi mit Glaubensgewißheit erkannt werden konnte, daß in Jesus von Nazareth „der Christ“ erschienen sei, so können wir auf Grund der Schrift und aus den Reden und Werken des Papsttums erkennen, daß im Papsttum „der Antichrist“ sich erkennbar vor uns hingestellt hat.¹⁶⁵⁸⁾

1657) Dogmatik VI, 181. B u d d e u s , Inst. theol. dogm., p. 1223: Quae de antichristo 2 Thess. 2, 3. 4 sqq. referuntur, ita comparata sunt, ut nec ab uno homine, nec eo temporis spatio, quod unius hominis aetati respondet, peragi queant.

1658) So auch S p e n e r: „Wie erweisen wir aber, daß der Papst der große Antichrist sei? Antwort: Auf gleiche Art, wie wir zu erweisen pflegen, daß Jesus von Nazareth der rechte Christus oder Messias sei, nämlich: Jesus ist Christus oder der Messias, weil alles dasjenige ihm zukommt, und außer ihm keinem andern, was von dem Messias vordem in den Propheten geweissagt war. Also auch muß der Papst der Antichrist sein, weil sich alles auf ihn schiedt, und hingegen nicht gezeigt werden kann, daß es einigem andern zukomme, was die Schrift von dem Antichrist sagt. . . . Diese Wahrheit und Materie, wie der römische Papst der

ehrbare, so gehört das auch zu dem äußerlichen Schmutz, wodurch der innere, geistliche Greuel des Antichrists verdeckt wird. Alle 2 Thess. 2 genannten Merkmale passen auf alle Päpste. Sehr richtig bemerkt Joh. Adam Osiander:¹⁶⁶²⁾ „Es ist zu beachten, daß das Wesen des Antichrists nicht bestehe in einer persönlichen Rechtschaffenheit oder Gottlosigkeit, sondern in der Beschaffenheit des Amtes; aber es gibt keinen Papst, der wievielfte und wie rechtschaffen er sei, der nicht sagte, daß er das allgemeine Haupt der Kirche sei, der nicht die Herrschaft über geistliche und weltliche Dinge ausübte, der nicht die Flüche des Tridentinischen Konzils billigte, mag er auch aus politischen Gründen zeitweilig von Mord und Tyrannei abstehen.“ Noch deutlicher ist dies von Luther ausgesprochen worden, wenn er darlegt, daß es sich beim Papsttum nicht um des Papsts, sondern um des Papsttums Bosheit handle. Er sagt:¹⁶⁶³⁾ „Es ist viel ein anderes um das Fürstentum, das der Papst hat, und um alle andern Fürstentümer in der ganzen Welt, welche, sie seien gut oder böse, so mögen sie nicht schaden, ob man sie duldet. Aber das Papsttum ist ein solches Fürstentum, das den Glauben vertilgt und das Evangelium. . . . Darum wird nicht gestraft des Fürsten Bosheit, sondern die Bosheit des Fürstentums, welches dermaßen ist, daß es nicht kann oder mag von einem frommen, redlichen Fürsten verwaltet werden, sondern allein von dem, der Christo ist ein Widersacher.“

Man hat gefragt, ob die Lehre, daß der Papst der Antichrist sei, zu den „Fundamentalartikeln“ der christlichen Lehre gehöre. Darauf lautet unsere Antwort, daß diese Lehre sicherlich nicht zu den Fundamentalartikeln gehört, weil ein Mensch allein durch die Erkenntnis Christi und nicht durch die Erkenntnis des Antichrists ein Christ ist. Vor und nach dem Offenbarwerden des Antichrists hat es viele rechtschaffene Christen gegeben, obwohl sie den Papst nicht als den Antichrist erkannt haben. Aber jeder Lehrer in der christlichen Kirche ist schwach in der Theologie, der, obwohl er mit der historischen Erscheinung des Papsttums bekannt ist, im Papsttum nicht den 2 Thess. 2 geweissagten Antichrist erkennt.¹⁶⁶⁴⁾

1662) Colleg. theol. VIII, 162; bei Baier-Walther III, 682.

1663) St. L. XVIII, 1530. Opp. v. a. V, 357.

1664) über den „Antichrist“ vgl. Baier-Walther III, 672 sqq. L. u. B. 7, 267; 13, 297; 16, 312; 5, 311; 15, 39; 15, 198; 16, 339; 17, 47; 26, 94; 50, 489. Lutheraner 24, 113. 81. 126. 182; 30, 41; 31, 25. Philippi, L. v. Antichrist 1877.

stellung der genannten Lehren als christliche, in der Schrift geoffenbarte Lehre erwiesen. Hierzu fügt nun die Schrift noch die Offenbarung, daß Gott das, was er in der Zeit an den Christen tut, schon von Ewigkeit an ihnen zu tun sich vorgesetzt habe. Dies und nichts anderes ist die Schriftlehre von der ewigen Erwählung. Wir können daher die Gnadenwahl so beschreiben: Die ewige Erwählung ist die Handlung Gottes an den Christen, wodurch Gott sie von Ewigkeit aus Gnaden um Christi willen mit Berufung, Befehring, Rechtfertigung, Heiligung und Erhaltung bedacht hat. Diese Beschreibung ist schriftgemäß. Die Schrift führt die Gnadentaten, welche Gott in der Zeit an den Christen tut — ihre Berufung, Befehring, Rechtfertigung, Heiligung und Erhaltung im Glauben — auf eine vor der Welterschöpfung, also in der Ewigkeit gelegene That Gottes, nämlich auf ihre ewige Erwählung, zurück. Paulus bekennt 2 Tim. 1, 9 im Namen aller Christen: „Gott hat uns selig gemacht und berufen mit einem heiligen Ruf“ und fährt dann fort: „nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem eigenen Vorsatz und Gnade, die uns gegeben wurde in Christo vor der Zeit der Welt“ (*οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰώνιων*). Apost. 13, 48 heißt es von den Heiden, die durch des Apostels Predigt zum Glauben kamen: „Es glaubten, ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον. Paulus redet 2 Thess. 2, 10—12 von solchen, die durch die Verführung des Antichrists verloren gehen, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben. Im Gegensatz dazu dankt Paulus Gott, daß es mit den Christen zu Thessalonich nicht ein trauriges, sondern ein seliges Ende nehmen werde. Als Begründung führt er ihre ewige Erwählung an: „Wir aber sollen Gott danken allezeit um euch, vom HERRN geliebte Brüder, daß euch Gott erwählt hat von Anfang zur Seligkeit in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit, darein (εἰς ὃ) er euch berufen hat durch unser Evangelium zum herrlichen Eigentum unsers HERRN JESU CHRISTI.“ Das Ganze des geistlichen Segens, der den Christen in der Zeit zuteil wird, führt der Apostel Eph. 1, 3—6 auf ihre ewige Erwählung zurück mit den Worten: „Gelobt sei der Gott und Vater unsers HERRN JESU CHRISTI, der uns gesegnet hat mit allerlei geistlichem Segen im Himmel durch Christum, wie (καθώς) er uns denn erwählt hat durch denselbigen, ehe der Welt Grund gelegt war“ (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*). Röm. 8, 28—30 tut Paulus

2. Die rechte Betrachtung der ewigen Erwählung.

Bekanntlich ist mit der Lehre von der Erwählung eine große Leidensgeschichte verbunden. Luther bekennt, daß es für ihn eine Zeit gab, wo der Gedanke an die ewige Erwählung ihn nicht mit Trost, sondern mit Schrecken erfüllte.¹⁶⁷¹⁾ Dieselbe Erfahrung haben viele Christen gemacht.¹⁶⁷²⁾ Diese traurige Wirkung ist wider die wirkliche Beschaffenheit und wider die göttliche Intention dieser Lehre und ist darin begründet, daß die ewige Erwählung nicht recht betrachtet wird, sondern so, wie sie überhaupt nicht geschehen ist. Die Erwählung ist allerdings eine in der Ewigkeit geschehene Aussonderung und Bestimmung der Personen der Christen zur Seligkeit, 2 Thess. 2, 13: *εἰλατο ὑμᾶς ὁ θεός . . . εἰς σωτηρίαν*. Aber diese Aussonderung ist nicht *nude*, „bloß“ geschehen. Gott hat — worauf immer wieder hinzuweisen ist — nicht mit seiner bloßen Allmachtshand unter die Menschen gegriffen und so auch nicht die Erwählten mit seiner bloßen Allmachtshand ergriffen, sondern dieses Ergreifen (*αἰρεῖσθαι*) hat sich, wie 2 Thess. 2, 13 hinzugefügt wird, vollzogen „in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit“, *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας*, also in der Weise und dadurch, daß er im Evangelium an sie herantrat und der Heilige Geist im Evangelium wirksam wurde und den Glauben hervorbrachte. Mit andern Worten: Wie Christi Verdienst, so gehört auch die Heiligung des Geistes und der Glaube in den ewigen Wahlakt hinein und nicht bloß zur Ausführung desselben, wie die Calvinisten lehren.¹⁶⁷³⁾ Wir betrachten daher unsere ewige Erwählung nur dann recht, wenn wir bedenken und festhalten, wie sie sich tatsächlich in Ewigkeit vollzogen hat, nämlich nicht ohne Mittel (absolut), sondern durch die Predigt des Evangeliums und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Evangelium zur Hervorbringung des Glaubens. Sie hat sich in der Ewigkeit so vollzogen, wie die Konfordinformel ihre Ausführung in der Zeit beschreibt (720, 76): „Der Vater zieht . . . durch das Gehör seines heiligen göttlichen Wortes als mit einem Netze, da-

1671) St. L. II, 180 berichtet Luther, daß er in der Anfechtung ob seiner Erwählung schier gestorben wäre, wenn Staupitz ihn nicht aus dieser Anfechtung errettet hätte.

1672) Luther, St. L. II, 182: „Unter dem Papsttum sind auch viele gottselige Leute gewesen, so diese geistlichen Anfechtungen gefühlt haben.“

1673) Formula Consensus Helvetica V; bei Niemeyer, p. 731 sq.

wahrhaftig das menschliche Geschlecht¹⁶⁷⁴⁾ durch Christum mit sich versöhnt habe, daß Gott uns durch die Gnadenmittel die erworbene Gnade darbiete, daß der Heilige Geist durch solche Darbietung den Glauben wirke, daß Gott durch den Glauben rechtfertige und die also Gerechtfertigten heilige, sie auch in ihrer Schwachheit und mancherlei Anfechtungen nicht verlassen, sondern das angefangene Werk bis zur Herrlichmachung vollenden wolle. Nachdem die Konfordinformel so den allgemeinen Heilsweg zur Betrachtung gestellt hat, fügt sie hinzu, daß sie hiermit die Weise oder den Modus beschrieben habe, wie Gott „alle und jede Personen der Ausgewählten, so durch Christum sollen selig werden, in Gnaden [in Ewigkeit] bedacht (clementer praescivit, Übersetzung von προέγνω, Röm. 8, 29), zur Seligkeit erwählet, auch verordnet, daß er sie auf diese Weise, wie jetzt gemeldet, durch seine Gnade, Gaben und Wirkung dazu bringen, helfen, fördern, stärken und erhalten wolle“.

Wir haben hierfür ein Analogon bei der Betrachtung des terminus vitae. Die Zahl der Jahre jedes Menschen ist in Gottes Rat bestimmt. Hiob 14, 5: „Der Mensch hat seine bestimmte Zeit, die Zahl seiner Monden steht bei dir; du hast ein Ziel gesetzt, das wird er nicht übergehen.“ Aber diese Wahrheit darf nicht nackt, nude, betrachtet werden in der Weise, daß jemand weder beten noch arbeiten noch essen noch gegen Gefahr und Krankheit Mittel gebrauchen wolle. Gott hat uns Menschen an die von ihm geordneten Mittel gewiesen¹⁶⁷⁵⁾ und den Gebrauch dieser Mittel in den von ihm festgesetzten terminus vitae hineingewoben. Auf dem Wege des Gebrauchs dieser Mittel führt Gott unser Leben zu dem von ihm bestimmten terminus. So ist freilich auch die ewige Erwählung ein unveränderliches factum, wie auch die Konfordinformel so nachdrücklich bezeugt (705, 25; 714, 45—47; 715, 54 ff.). Aber diese ewige Gnadenhandlung ist nicht absolut, sondern wie ἐν Χριστῷ (Eph. 1, 4), so auch ἐν ἀγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας geschehen (2 Theff. 2, 13), das heißt, sie gründet sich auf Christi Verdienst, und in den Erwählungsakt selbst ist der Gebrauch und die Wirkung der Gnadenmittel hinein-

1674) Die Konfordinformel nennt „das menschliche Geschlecht“ oder alle Menschen, nicht um eine allgemeine Erwählung im Widerspruch mit ihrer eigenen Erklärung (705, 5) zu lehren, sondern weil wir „u n s e r e Erlösung“ (707, 14) nur betrachten können, wenn wir betrachten, daß wahrhaftig das menschliche Geschlecht durch Christum erlöst ist. Die Leugnung der allgemeinen Erlösung schließt die Betrachtung u n s e r e r Erlösung aus.

1675) Apost. 9, 25; 23, 16 ff.; 1 Tim. 5, 23 usw.

Das Wort Gnadenwahl hat also in der Schrift nicht einen weitesten, weiteren und engeren Sinn (so daß im weitesten Sinn alle Menschen, im weiteren die Seligwerdenden und die Zeitgläubigen, im engeren Sinn nur die Seligwerdenden erwählt wären), sondern immer nur einen Sinn: es bezeichnet die ewige Gnadenhandlung Gottes an denen, die tatsächlich die Seligkeit erlangen. Der Schrift folgt genau die Konfordinformel, indem sie bei der Darlegung der Lehre von der Gnadenwahl oder Prädestination von vorneherein die *praedestinatio ad salutem* gegen die *praescientia* Gottes abgrenzt und ausführt, daß die *praescientia* Gottes auf alle Menschen sich beziehe, die *praedestinatio ad salutem* aber nur die seligwerdenden Kinder Gottes betreffe. Konfordinformel (705, 5—7): „Die ewige Wahl Gottes *vel praedestinatio*, das ist, Gottes Verordnung zur Seligkeit, geht nicht zumal über die Frommen und Bösen, sondern allein über die Kinder Gottes, die zum ewigen Leben erwählt und verordnet sind, ehe der Welt Grund gelegt ward, wie Paulus spricht Eph. 1: ‚Er hat uns erwählt in Christo Jesu und verordnet zur Kinderschaft.‘ Die Vorsehung Gottes (*praescientia*) siehet und weiß zuvor auch das Böse“ usw. Es hat freilich lutherische Theologen, namentlich vor der Konfordinformel, gegeben, die von einer allgemeinen, auf alle Menschen sich erstreckenden Gnadenwahl geredet haben, indem sie in ungenauer Redeweise die Ausdrücke *Gnadenwahl* und *Gnadenwillen* als gleichbedeutend brauchten.¹⁶⁷⁹⁾ In der Konfordinformel aber findet sich diese ungenaue Redeweise nicht. Wiewohl sie auf das entschiedenste gegen die Calvinisten die Allgemeinheit der Gnade Gottes, des Verdienstes Christi und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Wort bezeugt,¹⁶⁸⁰⁾ so nennt sie doch die *Gnadenwahl* nicht eine allgemeine, sondern sagt im Gegenteil von vorneherein, daß die Gnadenwahl sich nur auf die Kinder Gottes, die gewiß selig werden, beziehe (705, 5. 8). Was eine Anzahl Theologen in alter und neuer Zeit veranlaßt hat, der Konfordinformel wenigstens stellenweise eine allgemeine oder doch erweiterte Gnadenwahl zuzuschreiben, ist der Umstand, daß die Konfordinformel so nachdrücklich einschärft, die ewige Erwählung sei nicht nackt (*nude*), sondern immer nur in

heiligt und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben“. Gott macht es wie der Landmann, der auch den Weizen nicht mitrechnet, der bei der Einfuhr unterwegs abfällt, zertreten oder von den Vögeln des Himmels gefressen wird.

1679) Zitate bei Grant IV, 282 f.

1680) M. 721, 28 f.; 557, 17—19.

tröstet.¹⁶⁸³⁾ Alle, welche behaupten, daß die Christen ihre ewige Erwählung nicht sicher erkennen können, haben daran ein sicheres Merkmal, daß ihre Lehre von der Erwählung nicht die Lehre der Schrift ist. Die Ursache des Nichterkennens der ewigen Erwählung ist eine mehrfache.

Die Gnadenwahl kann erstlich schlechterdings nicht erkannt werden, wenn sie unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Vorauswissens oder Voraussehens, z. B. intuitu fidei finalis, betrachtet wird, weil das göttliche Vorauswissen für uns Menschen ein unerforschliches Geheimnis ist. Kein Christ ist imstande zu wissen, was Gott in bezug auf seine Person vorausgewußt oder -gesehen hat, weil darüber keine göttliche Offenbarung vorliegt. Die Theorie, daß Gott ex *praevisa* fide finali erwählt habe, ist am Studiertisch entstanden und stets am Studiertisch geblieben. Kein Theolog und kein Christ hat für diese Theorie je eine praktische Verwendung gehabt. Eine Anzahl der alten Intuitu fidei-Theologen lehren allerdings, daß die Christen ihrer ewigen Erwählung gewiß sein sollen und können.¹⁶⁸⁴⁾ Sie kommen zu diesem Resultat, indem sie ihre Theorie in der Praxis fahren lassen. Sie weisen die Christen nicht auf Gottes Vorauswissen, sondern auf die göttlichen Verheißungen, welche die Bewahrung im Glauben zusagen. Die Konfordinformel warnt daher sehr eindringlich vor der Methode, das göttliche Vorauswissen in die Betrachtung der ewigen Erwählung hineinzunehmen (715, 54 ff.): „Also ist daran kein Zweifel, daß Gott gar wohl und aufs allergewisseste vor der Zeit der Welt zuvor ersehen habe“ (*praeviderit*, vorher gesehen habe) „und noch wisse, welche von denen, so berufen werden, glauben oder nicht glauben werden; item, welche von den Bekehrten beständig, welche nicht beständig bleiben werden; welche nach dem Fall wiederkehren, welche in Verstockung fallen werden. So ist auch die Zahl, wieviel derselben beiderseits sein werden, Gott ohne allen Zweifel bewußt und bekannt. Weil aber solches Geheimnis Gott seiner Weisheit vorbehalten und uns in seinem Wort davon nichts offenbaret, viel weniger solches durch unsere Gedanken zu erforschen uns befohlen, sondern ernstlich davon abgehalten hat, Röm. 11, sollen wir mit unsern Gedanken nicht folgern, schließen noch darinnen grübeln,

1683) Röm. 8, 28—39. V. 33: „Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen?“

1684) Brochmand, Systema I, 270 f.; bei Baier-Walther III, 599 ff.

lichen Verhalten abhängige Gewißheit. Adäquat wird die Gewißheit als **Glaubensgewißheit** bezeichnet, weil sie im Glauben an das Evangelium besteht und deshalb im Einklang mit der Natur des Glaubens nicht eine halbe, sondern eine völlige Gewißheit ist. Diese normale Glaubensgewißheit wird Röm. 8, 31—39 beschrieben, welche Beschreibung mit den Worten schließt: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentum noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch keine andere Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn.“ Die Warnungen vor Abfall und der Hinweis auf die Zeitgläubigen sind vollkommen ernst gemeint. Sie gehören aber zum Gesetz und gelten den Christen nicht nach dem neuen Menschen, sofern sie in Sündenbekenntnis nach Gnade, Seligkeit und Erwählung fragen, sondern nach dem alten Menschen, sofern ihr Interesse sich von Gnade und Seligkeit ab- und dieser Welt zuwendet. Die Besorgnis, die Zeitgläubigen möchten eine Unwahrheit geglaubt haben, wenn im Gnadenevangelium auch die Erhaltung im Glauben zugesagt und somit auch die ewige Erwählung offenbart werde, ist unbegründet. Der angenommene Fall kommt nicht vor. Wer Gottes Gnadenzusage in bezug auf die Erhaltung glaubt, fällt nicht ab. Das ist eine in der Schrift geoffenbarte Tatsache.¹⁶⁸⁵⁾

5. Das Verhältnis des Glaubens zur ewigen Erwählung.

Daß wir über das Verhältnis des Glaubens zur ewigen Erwählung noch unter einem besonderen Abschnitt handeln, wird dadurch gerechtfertigt, daß dieser Punkt seit Ende des sechzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Zeit Gegenstand des Streites gewesen ist. Wir müssen unterscheiden zwischen dem Verhältnis, in dem der Glaube der Christen zu ihrer ewigen Erwählung steht, und dem Verhältnis, das die Schrift dem Glauben, den die Christen in der Zeit haben, anweist.

Was das Verhältnis des Glaubens zur ewigen Erwählung betrifft, so ist der Glaube weder vor noch hinter die Erwählung zu setzen. An diesem Punkt irren sowohl die späteren Lutheraner als auch die Calvinisten von der Wahrheit ab. Die späteren Lutheraner stellen begrifflich den Glauben vor die ewige Erwählung, indem sie behaupten, Gott habe die Personen erwählt,

1685) Röm. 10, 11: *πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ, οὐ κατασχυνθήσεται.*

Folge und Wirkung ihrer ewigen Erwählung, 2 Tim. 1, 9: „Gott hat uns selig gemacht und berufen . . . nach seinem Vorsatz und Gnade, die uns gegeben wurde in Christo Jesu vor der Zeit der Welt“; Apost. 13, 48: „Es glaubten, wieviel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren.“ So die Konfordinformel (705, 8): „Die ewige Wahl Gottes . . . ist aus gnädigem Willen und Wohlgefallen Gottes in Christo Jesu eine Ursache, so da unsere Seligkeit, und was zu derselben gehört, schafft, wirkt, hilft und befördert, darauf auch unsere Seligkeit also gegründet ist, daß auch die Pforten der Hölle nichts dawider vermögen sollen, wie geschrieben steht: ‚Meine Schafe wird mir niemand aus meiner Hand reißen.‘ Und abermals: ‚Und es wurden gläubig, soviel ihrer zum ewigen Leben verordnet waren.‘“ Ebenso Chemnitz: „Die Wahl Gottes folget nicht nach unserm Glauben und Gerechtigkeit, sondern gehet vorher als eine Ursache dessen alles.“¹⁶⁸⁸⁾

Von dieser Lehre wichen die späteren lutherischen Theologen, namentlich seit Augustinus Hunnius († 1603), ab. Sie ließen den Glauben, und zwar den bis ans Ende festgehaltenen oder vor dem Ende noch eintretenden Glauben (*fidem finalem*), der ewigen Erwählung begrifflich (*notionaliter*, *in signo rationis*) v o r a n g e h e n, indem sie lehrten, Gott habe von Ewigkeit die Menschen erwählt, von denen er vorausgesehen habe, daß sie bis ans Ende im Glauben geblieben seien oder noch vor ihrem Ende zum Glauben kommen würden (*electio intuitu fidei finalis, ex praevisa fide finali*). Einen Schriftbeweis suchten sie dadurch zu gewinnen, daß sie Röm. 8, 29 das *προγινώσκειν* (Zuvorerkennen) im Sinne von zuvor wissen oder zuvor sehen (*nudam scientiam* denotans) faßten. Um aber der Annahme zu entgehen, daß alle Menschen erwählt seien — weil Gottes Vorauswissen sich auf alle Menschen erstreckt —, so mußten sie für die Aussage: „Welche er vorher wußte, vorher sah“, eine Beschränkung zu gewinnen suchen. Sie gewannen diese Beschränkung dadurch, daß sie eine Veränderung im Objekt des Sages vornahmen. Sie ließen das Objekt „welche“ (*οἷς*) fahren und setzten dafür ein: „welcher beharrlichen Glauben er vorher sah oder vorher kannte“ (*quorum fidem finalem praescivit sive praevidit*). So von neueren lutherischen Theologen z. B. auch Philippi. Um diese Objektveränderung zu entschuldigen, resp. zu rechtfertigen, sagt Philippi, man müsse doch die „welche“ (*οἷς*) als

1688) Enchiridion (Milwaukee, Wis.), S. 109. Bei Frank IV, 336.

den mit Sachen oder Personen, ein Erfassen derselben gesetzt ist.¹⁶⁹²⁾ Einige Beispiele setzen dies außer Zweifel. Wie es 5 Mos. 7, 6 von Gottes Tun am Volk Israel heißt: „Dich hat Gott erwählt (בָּחַר) zum Volk des Eigentums aus allen Völkern“, so heißt es Amos 3, 2 von derselben Sache: „Nur euch habe ich erkannt (יָדַעְתִּי) aus allen Geschlechtern der Erde.“ In dieser Bedeutung stehen γινώσκειν, γινῶ und προγινώσκειν Gal. 4, 9; Ps. 1, 6; Röm. 11, 2. Das bloße Wissen ist an diesen Stellen ausgeschlossen. Gal. 4, 9 heißt es von den Heiden, daß sie in ihrer Befehrung und durch ihre Befehrung von Gott „erkannt seien (γνωσθέντες ὑπ’ αὐτοῦ). Objekt des bloßen Wissens Gottes waren die Heiden auch vor ihrer Befehrung. Ps. 1, 6 heißt es vom Wege der Gerechten, daß Gott ihn kenne. Daß hiermit ausgesagt ist, daß Gott des Weges der Gerechten sich annehme, geht aus dem Gegensatz hervor: „Über der Gottlosen Weg vergehet.“ Auch in den Worten Röm. 11, 2: „Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er zuvor erkannte“ (προέγνω) würde jede Begründung für die Nichtverstoßung fehlen, wenn wir προγινώσκειν vom bloßen Wissen und nicht vom Annehmen, Erwählen verstehen wollten. Indem wir nun diese gesicherte Bedeutung von προγινώσκειν: zuvor erkennen, zuvor annehmen, zuvor verstehen gelten lassen, sind wir jeder Objektveränderung überhoben und nicht in die mißliche Lage versetzt, uns nach einem „passenden“ Objekt für προέγνω umzusehen (Glaube, Verhalten, Selbstbestimmung, Liebe, Werke), sondern wir lassen oὗς, „welche“, als Objekt ohne jegliche Veränderung und Zusatz stehen. Es ist dann der in den Zusammenhang nicht nur passende, sondern vom Zusammenhang auch geforderte Gedanke ausgedrückt: „Welche Gott zuvor erkannte“, das ist, als die Seinen annahm, die hat er auch zur Teilnahme an der Herrlichkeit seines Sohnes zuvorverordnet. Daß die ewige Erwählung die Zuborbestimmung zur ewigen Herrlichkeit in sich schließt — das ist gerade der Trost, den der Apostel den hier auf Erden unter Leiden und Schwachheit seufzenden Christen geben will. Dagegen ist die Fassung des προγινώσκειν vom göttlichen Vorherwissen durch den Zusammenhang völlig ausgeschlossen. Alle geben zu, daß es die Intention des Apostels an dieser Stelle ist, den leidenden Christen ihre Teilnahme an der Herrlichkeit Christi ge-

1692) Die Alten sagen: Nosse cum affectu et effectu, das ist, ein Erkennen, das nicht bloß ein Wissen um etwas bezeichnet, sondern eine liebende Aneignung des Objekts und eine Wirkung auf dasselbe in sich schließt.

alle Menschen gläubig und selig werden oder die Gnadenwahl nicht „allgemein“ sei. Aber auch zu dieser Erklärung taugt die Intuitu fidei finalis-Theorie nicht, solange man bei der christlichen Lehre von der Entstehung und Erhaltung des Glaubens bleibt, nämlich bei der Lehre, daß der Glaube in solidum eine Wirkung des Heiligen Geistes ist. Nur bei synergistischer Unterlage bietet die Theorie die gesuchte Erklärung.¹⁶⁹³⁾ Wenn man freilich den Glauben und das Bleiben im Glauben aus Gottes Gnadenhand nimmt und ausschlaggebend in des Menschen Hand stellt, nämlich in des Menschen Selbstbestimmung, richtiges Verhalten, geringere Schuld usw., dann hat man allerdings eine Erklärung gewonnen, aber eine schriftwidrige. Es ist die Erklärung, von der Luther gegen Erasmus sagt: *Iugulum meum petisti*.

6. Der Zweck der Lehre von der ewigen Erwählung.

Die Schrift belehrt uns über den Zweck der Lehre von der ewigen Erwählung sehr ausführlich und sehr bestimmt. Es ist mit dieser Lehre nicht auf die Negation oder Beschränkung der *universalis gratia* abgesehen, wie vor und nach Calvin viele gemeint haben,¹⁶⁹⁴⁾ sondern auf die Bestätigung und nachdrückliche Einschärfung der *sola gratia*. Die Christen sollen, wenn sie sich mit den Nichtchristen vergleichen, nicht meinen, daß Gott sie in Ansehung ihres „verschiedenen Verhaltens“, ihres besseren Betragens oder ihrer geringeren Schuld usw. zu seinem Volk angenommen habe, sondern den Christen soll unter allen Umständen und stets gegenwärtig bleiben, daß sie, mit den Ungläubigen verglichen, sich auch übel verhalten und vor Gott in der gleichen Schuld sind, soviel auf sie ankommt. Bei der gegenteiligen Annahme würden sie aus der Christenheit, dem Reich der Gnade, ausscheiden und in

1693) Dies spricht auch Frant aus (Theol. der Kontordienf. IV, 206): „Das später“ (nämlich bei den späteren lutherischen Theologen) „beliebte theologische Auskunftsmittel einer *praevisa fides* im Zusammenhang mit der *voluntas Dei* antecedens und consequens will, scheint es, deswegen nicht zu verfangen, weil einerseits der Glaube selbst als Wirkung der Gnade betrachtet werden soll . . ., und weil andererseits das Bekenntnis an keinem Ort von jenem Auskunftsmittel Gebrauch macht.“

1694) Vgl. die ausführliche historische Darstellung dieses Gegensatzes unter den Abschnitten „allgemeine“ und „ernstliche“ Gnade, II, 21 ff.; ferner: „Terminologie in bezug auf den Gnadenwillen Gottes“, wo auch nachgewiesen ist, daß Luther und Calvin nur in gewissen Ausdrücken übereinstimmen, aber in der Sache völlig differieren, II, 36—55.

Nach das lutherische Bekenntnis bestimmt als Zweck der Lehre von der Erwählung die Bestätigung der sola gratia. Konfordinformel (713, 43. 44): „Sie bestätigt gar gewaltiglich den Artikel, daß wir ohne alle unsere Werke und Verdienst, lauter aus Gnaden, allein um Christus' willen gerecht und selig werden. Denn vor der Zeit der Welt, ehe wir gewesen sind, ja ehe der Welt Grund gelegt, da wir ja nichts Gutes haben tun können, sind wir nach Gottes Vorsatz aus Gnaden in Christo zur Seligkeit erwählt, Röm. 9; 2 Tim. 1. Es werden auch dadurch alle opiniones und irrige Lehre von den Kräften unsers natürlichen Willens herniedergelegt, weil Gott in seinem Rat vor der Zeit der Welt bedacht und verordnet hat, daß er alles, was zu unserer Befehrung gehört, selbst mit der Kraft seines Heiligen Geistes durchs Wort in uns schaffen und wirken wolle.“ Ebenso 723, 87. 88: „Durch diese Lehre und Erklärung von der ewigen und seligmachenden Wahl der auserwählten Kinder Gottes wird Gott seine Ehre ganz und völlig gegeben, daß er aus lauter Barmherzigkeit in Christo, ohne alle unser Verdienst und gute Werke, uns selig macht nach dem Vorsatz seines Willens, wie geschrieben steht Eph. 1: ‚Er hat uns verordnet zur Kindtschaft gegen ihn selbst durch Jesum Christum, nach dem Wohlgefallen seines Willens zu Lobè seiner Herrlichkeit und Gnade, durch welche er uns hat angenehm gemacht in dem Geliebten.‘ Darum es falsch und unrecht, wenn gelehrt wird, daß nicht allein die Barmherzigkeit Gottes und [das] allerheiligste Verdienst Christi, sondern auch in uns eine Ursach' der Wahl Gottes sei, um welcher willen Gott uns zum ewigen Leben erwählt habe. Denn nicht allein, ehe wir etwas Gutes getan, sondern auch ehe wir geboren werden, hat er uns in Christo erwählt, ja ehe der Welt Grund gelegt war, und ‚auf daß der Vorsatz Gottes bestünde nach der Wahl, ward zu ihm gesagt, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berusers, also: Der Größte soll dienstbar werden dem Kleinern‘. Wie davon geschrieben steht: ‚Ich habe Jakob geliebt, aber Esau habe ich gehaßt.‘ Röm. 9; Gen. 25; Mal. 1.“

In der Bestätigung der sola gratia durch die Schriftlehre von der ewigen Erwählung hat es auch seinen Grund, daß diese Lehre den einen schrecklich, den andern tröstlich ist. Allen denen, welche meinen, daß sie nicht sind wie andere Leute, die auf ihrer Seite noch eigene Tugend und eigenes Vermögen finden: semina virtutum, mindestens facultas se applicandi ad gratiam, verschiedenes Verhalten, eine geringere Schuld usw. — allen diesen ist die Schrift-

um der Auserwählten willen die Tage der Trübsal, Matth. 24, 22. So auch die Konfordinformel (715, 50): „Es gibt auch dieser Artikel ein herrlich Zeugnis, daß die Kirche Gottes wider alle Pforten der Hölle sein und bleiben werde.“ Die ewige Erwählung steht im Aausalverhältnis zur christlichen Kirche.

Alle, welche etwas im Menschen Gelegenes (aliquid in homine) zur Ursache oder Veranlassung der ewigen Erwählung machen, einerlei ob das eine ganze oder halbe menschliche Leistung, die „unveräußerliche“ menschliche Selbstbestimmung oder etwas Ähnliches sein soll, verkehren den Zweck der Offenbarung der Lehre von der ewigen Erwählung in das gerade Gegenteil. Sie verkehren die Lehre, die Gottes Gnade bestätigen und verherrlichen soll,¹⁶⁹⁸⁾ in eine Lehre, die tatsächlich menschliche Tugend und Wohlverhalten bestätigt und verherrlicht, die die Seligkeit aus Gottes Gnadenhand nimmt und in des Menschen Hand stellt, die Gnade und Seligkeit nicht gewiß, sondern ungewiß macht, die die christliche Kirche von ihrem Fundament — der sola gratia — abzurücken beflissen ist. Wir müssen nicht vergessen: Solange jemand in seinem Herzen und vor Gott noch dafürhält, daß in ihm selbst eine Ursache oder Veranlassung der ewigen Erwählung gelegen sei, trägt er noch die Kennzeichen der Verlorengehenden an sich, wie Paulus auch den Scheidenschriften vorhält, als sie das „Es ist hier kein Unterschied“ vergessen und über die ungläubigen Juden sich erheben wollten.¹⁶⁹⁹⁾

Zum Zweck der Lehre von der ewigen Erwählung gehört endlich auch eine Mahnung und Warnung, die alle Christen ihrem Fleische nach sehr nötig haben. Weil die ewige Erwählung sich nicht nackt (nude), sondern in der Heiligung des Geistes und im Glauben der Wahrheit vollzogen hat, so werden alle Christen gerade durch die Lehre von der ewigen Erwählung gewaltig gemahnt, daß sie ja auf dem Wege gefunden werden, auf dem ihre Erwählung in der Ewigkeit geschehen ist. Zu dieser Mahnung verwendet Christus die ewige Erwählung, wenn er nach der Beschreibung des Heilsweges sagt: „Viele sind Berufene, aber wenige sind Erwählte.“ Denselben Zweck hat die an die Christen gerichtete Ermahnung, ihren Beruf und Erwählung festzumachen.¹⁷⁰⁰⁾ Die Erwählten tragen in

1698) Eph. 1, 6: εἰς ἔπαινον τῆς δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ.

1699) Röm. 11, 18—22.

1700) 2 Petr. 1, 10. Vgl. Luthers Disputation über Lut. 7, 47. St. B. VII, 1461, Thesis 57.

ihrer zeitlichen Erscheinung dieses Leid: sie „hören das Evangelium, glauben an Christum, beten und danken, werden geheiligt in der Liebe, haben Hoffnung, Geduld und Trost im Kreuz. Röm. 8. Und ob dies alles gleich sehr schwach in ihnen ist, haben sie doch Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit“. Auch die Konfordinformel stellt den Ermahnungs Zweck der Lehre von der ewigen Erwählung noch besonders heraus in den Worten (715, 51): „Es werden auch aus diesem Artikel mächtige Vermahnungen und Warnungen vernommen, als Luf. 7: ‚Sie verachteten Gottes Rat wider sich selbst‘; Luf. 14: ‚Ich sage euch, daß der Männer keiner mein Abendmahl schmecken wird‘; item: ‚Viel sind berufen, aber wenig auserwählet.‘“

7. Es gibt keine Vornwahl oder Prädestination zur Verdammnis.

Die calvinistischen Reformierten behaupten sehr entschieden, daß die Vornwahl oder Prädestination zur Verdammnis die „notwendige Rehrseite“ der Erwählung zur Seligkeit sei. Calvin überschreibt das Kapitel, in dem er die ewige Erwählung zu behandeln beginnt: *De electione aeterna, qua Deus alios ad salutem, alios ad interitum praedestinavit*,¹⁷⁰¹⁾ und alte und neue Reformierte schlagen einen überlegenen Ton denen gegenüber an, die zwar eine Erwählung zur Seligkeit lehren, aber eine Prädestination zur Verdammnis ablehnen. Calvin schilt sie mit harten und groben Worten. Er nennt die Ablehnung der Prädestination zur Verdammnis „*inscite nimis et pueriliter*“, „*plus quam insulse*“.¹⁷⁰²⁾ Hodge und Shedd reden höflicher, aber stimmen doch darin überein, daß sie den Lutheranern, welche die Prädestination zur Verdammnis ablehnen, während sie doch eine Erwählung zur Seligkeit lehren, die theologische Existenzberechtigung absprechen. Shedd teilt die ganze Christenheit auf Erden in zwei Klassen von Leuten, in Calvinisten (Beugner der *universalis gratia*) und Arminianer (Beugner der *sola gratia*).¹⁷⁰³⁾ Für die Lutheraner bleibt bei dieser Einteilung kein Platz in der Kirche übrig. Die Stellung der Konfordinformel wird als „*untenable ground*“ bezeichnet.¹⁷⁰⁴⁾

Aber jene „notwendige Rehrseite“ ist lediglich eine menschliche Erfindung. Die Schrift macht durch die angeblich so notwendige Rehrseite einen großen Strich. So klar und entschieden die Schrift

1701) Inst. III, 21.

1702) Inst. III, 23, 1.

1703) *Dogmatic Theol.*, I, 448.

1704) So auch Hodge, *Syst. Theol.*, II, 325.

lehrt, daß die Christen ihren ganzen Christenstand in der Zeit und speziell auch ihren Glauben ihrer ewigen Erwählung verdanken, wie wir gesehen haben, so entschieden weist die Schrift es ab, daß der Unglaube der Verlorengehenden auf eine Prädestination zur Verdammnis zurückzuführen sei. Dies tritt uns besonders klar entgegen, wenn wir Apost. 13 die Verse 48 und 46 miteinander vergleichen. V. 48 wird der Glaube der gläubig gewordenen Heiden auf ihre ewige Erwählung zurückgeführt: „Es glaubten, wie viele ihrer zum ewigen Leben verordnet waren.“ Aber der Unglaube der ungläubig gebliebenen Juden wird nicht auf eine Prädestination zum Unglauben und zur Verdammnis, sondern auf ihren Widerstand gegen den ernsten und wirksamen Gnadenwillen Gottes zurückgeführt: „Weil ihr es [das Wort Gottes] von euch stoßet (*ἀπωθεῖσθε*) und achtet euch selbst nicht wert des ewigen Lebens, siehe, so wenden wir uns zu den Heiden.“ Ferner ist die „notwendige Rehrseite“ auch in den Schriftstellen völlig ausgelöscht, welche bezeugen, daß sowohl die seligmachende Gnade Gottes und Christi Verdienst als auch die auf die Befehrung gerichtete Wirksamkeit des Heiligen Geistes sich auch auf die Verlorengehenden erstrecke. Die hierher gehörenden Schriftausagen wurden bereits angeführt und besprochen.¹⁷⁰⁵⁾ Auch die Schriftlehre von der Verstockung beweist nicht eine Zornwahl oder ein Vorbeigehen mit der Gnade (*praeteritio*), sondern das Gegenteil. Freilich ist die Verstockung eine Zorneshandlung Gottes. Aber sie vollzieht sich nicht absolut, sondern *εἰς ἀνταπόδομα* (Röm. 11, 9), zur Wiedervergeltung, das ist, auf dem Grunde des menschlichen Widerstandes gegen Gottes Wort und Willen und gegen Gottes Gnadenheimsuchung. Dies wurde unter dem Abschnitt „Ernstliche Gnade“ dargelegt.¹⁷⁰⁶⁾ Calvin beruft sich für seinen Satz, daß Gott die Verlorengehenden zur Schmach und zum Verderben geschaffen habe (*creavit*) und ihnen deshalb entweder sein Wort nicht gebe oder doch durch das Wort sie nicht selig machen wolle, auch auf 1 Kor. 4, 7: „Wer hat dich vorgezogen (*τίς σε διακρίνει*)? Was hast du aber, daß du nicht empfangen hast?“¹⁷⁰⁷⁾ Darauf ist zu sagen: Freilich erkennen die Christen einen Vorzug darin, daß sie das Wort Gottes haben, während andere Menschen es nicht haben. Sie erkennen auch darin einen Vorzug, daß sie das Wort glauben, während andere es nicht glauben. Sie erkennen dies als Vorzug

1705) Vgl. die ausführliche Darlegung II, 21—32.

1706) II, 32 f. und die Notizen 86—88.

1707) Inst. III, 24, 12.

Stelle Röm. 9, 22-23 etwas genauer an, so geht aus derselben klar hervor, daß die Wahl zur Seligkeit nicht die Prädestination zur Verdammnis zur Bedingung hat. In doppelter Beziehung hat es mit den Gefäßen des Zorns eine ganz andere Verbindung als mit den Gefäßen der Barmherzigkeit. Erstens: Während es von den Gefäßen der Barmherzigkeit heißt, daß Gott sie zur Herrlichkeit zuvor bereitet hat, heißt es von den Gefäßen des Zorns in passivischer Konstruktion: *κατητοισμένα εἰς ἀπώλειαν*, bereitet, gemacht (reife) für das Verderben. Die passive Konstruktion ist nicht als zufällig, sondern als gewählt zu betrachten, weil hier die Gefäße des Zorns und die Gefäße der Barmherzigkeit nebeneinandergestellt werden. Je deutlicher durch das „welche er zuvorbereitet“ (*ἃ προητοιμάσεν*) Gottes Tun an den Gefäßen der Barmherzigkeit betont wird, desto mehr springt in die Augen, daß in bezug auf die Gefäße des Zorns, insofern sie *κατητοισμένα εἰς ἀπώλειαν* sind, des Tuns Gottes gar nicht gedacht wird. So ist durch das Passivum allerdings ausgedrückt, daß das Bereiten zur Herrlichkeit und das Bereiten zum Verderben nicht auf gleicher Linie liegen. Das Bereiten zum Verderben wird nicht auf Gott zurückgeführt. Daraus weist im Anschluß an unsere Stelle auch die Konfordinformel hin (721, 79, 80): „So unterscheidet der Apostel mit sonderem Fleiß das Werk Gottes, der allein Gefäße der Ehren macht, und das Werk des Teufels und des Menschen, der sich selbst aus Eingebung des Teufels, und nicht Gottes, zum Gefäß der Unehren gemacht hat. Denn also steht geschrieben Röm. 9: „Gott hat mit großer Geduld getragen die Gefäße des Zorns, die da zugerichtet sind zur Verdammnis, auf daß er kundtäte den Reichtum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen der Barmherzigkeit, die er bereitet hat zur Seligkeit.“ Da denn der Apostel deutlich sagt, Gott habe die Gefäße des Zorns mit großer Geduld getragen, und sagt nicht, er habe sie zu Gefäßen des Zorns gemacht; denn da es sein Wille gewesen wäre, hätte er keine große Geduld dazu bedurft. Daß sie aber bereit sind zur Verdammnis, daran sind der Teufel und die Menschen selbst, und nicht Gott, schuldig.“ Zweitens: Während durch das *προ-* in *προητοιμάσεν* die Bereitung der Gefäße der Barmherzigkeit auf die

... nicht allein wollen aber sie haben nicht gewollt. Und nun hebt Paulus an ... hervor, daß Gott gegen die Gefäße des Zorns gar geduldig und langmütig gewesen ist, daß er sie nicht nur einmal, sondern wiederholt zur Ruhe und zum Frieden hat gebracht hat. Und zwar hat Gott dann noch die Gefäße des Zorns mit großer Geduld getragen, als sie schon reif waren zum Verderben.“

Ewigkeit zurückgeführt wird, fehlt das *προ-* vor dem *κατηγορι-*
μένα εἰς ἀπώλειαν, also in bezug auf das Bereitethein der Gefäße
 des Zorns. Hier ist daher eine ewige Bereitung zur Herrlichkeit oder
 zur Seligkeit, aber keine ewige Bereitung zum Verderben gelehrt.¹⁷⁰⁹⁾
 Mit Recht verweist Bengel 3. St. auf Matth. 25, 34, verglichen mit
 B. 41, und auf Apost. 13, 48, verglichen mit B. 46. In der letzteren
 Stelle wird der Glaube der Heiden auf die ewige Erwählung zurück-
 geführt, aber nicht der Unglaube der Juden als eine Folge und Wir-
 kung ihrer Vorherbestimmung zur Verdammnis, sondern als eine
 Folge und Wirkung ihres Widerstandes gegen Gottes Gnadenwillen
 und Gnadenwirkung dargestellt. An der ersten Stelle sagt Christus
 vom Reich der Seligkeit, daß es den Gejegneten des Vaters von An-
 beginn der Welt, also von vorneherein, bereitet war. Dagegen sagt
 Christus von dem höllischen Feuer, daß es dem Teufel und seinen
 Engeln bereitet war. Wenn Menschen in die Hölle kommen, so
 kommen sie an einen Ort, der ursprünglich nicht für sie bereitet war.
 "Hell was originally not built for men."

Dagegen wurde und wird eingewendet, daß man in dem ewigen
 und unwandelbaren Gott nicht von einer ursprünglichen und späteren
 Absicht reden könne. Das wissen wir sehr wohl. Aber der Gott, in
 dem es kein prius und kein posterius gibt, und der durch nichts von
 außen bestimmt wird, das ist Gott in seiner uns Menschen
 unerfennbaren Majestät. Daher ist Gott, weil er von uns
 Menschen erkannt werden will, wie in Christo, so auch in der Schrift
 Mensch geworden, wie Luther so oft erinnert. Auf die Offen-
 barung Gottes in Christo und in der Schrift müssen wir allein
 schauen, wenn wir eine heilsame Erkenntnis von Gott haben wollen.
 Und Christus selbst stellt die Sache Joh. 3, 17. 18 so dar, daß es
 Gottes erste Absicht ist, alle Menschen selig zu machen, und seine
 zweite Absicht, die zu verdammen, welche an den Namen des ein-
 gebornen Sohnes nicht geglaubt haben. Es ist eine billige und
 törichte Weisheit, hier den ewigen, unwandelbaren, durch nichts von
 außen bestimmten oder bedingten Gott einzumengen. Die Schrift
 weist auf diesen majestätischen Gott hin, wenn sie 3. B. Röm. 11, 36
 sagt: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge.“ Aber
 zugleich sehen wir aus dem Zusammenhang dieser Stelle, daß hier-
 mit eine Wahrheit ausgesprochen ist, die über den menschlichen Hori-
 zont hinaus liegt („denn wer hat des HErrn Sinn erkannt, oder wer

1709) Vgl. die ganze Ausführung bei Stöckhardt, Römerbrief, S. 432 ff.

ist sein Ratgeber gewesen?“) und die die Tatsache begründen soll, daß es in Gott Gerichte und Wege gibt, die wir Menschen in diesem Leben nicht erklären, das ist, begreifen und erforschen können (*ἀνεξεργάλευτα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ*). Doch diesen Gegenstand haben wir früher unter dem Abschnitt „Terminologie in bezug auf den Gnadenwillen Gottes“ und dann wieder unter der Frage von der „Umstimmung Gottes“ behandelt.¹⁷¹⁰⁾ — Weiter wurde und wird zum Erweis der Bornwahl oder praeteritio gesagt: Es muß dennoch eine ewige Prädestination zur Verdammnis geben angesichts der geschichtlichen Tatsache, daß so viele Völker das Evangelium nicht gehabt haben, und angesichts der Tatsache, daß von hundert Zuhörern, die in dem gleichen gänzlichen Verderben liegen, nur etwa zwanzig Prozent bekehrt werden.¹⁷¹¹⁾ Und neuere Calvinisten sagen: „The result is the interpretation of the purposes of God.“ Dagegen ist festzuhalten, daß Gott seinen Willen gegen uns Menschen nach seinem geoffenbarten Wort, wonach seine Gnade allgemein ist, und nicht nach seinem geschichtlichen Walten mit den Völkern und einzelnen Personen beurteilt haben will. Gerade von diesem geschichtlichen Walten Gottes, daß ein Volk das Evangelium hat und andere nicht, und daß bei der gleichen Schuld derer, die das Wort haben, die einen bekehrt werden und die andern nicht — gerade dies rechnet die Schrift zu den uns Menschen unbegreiflichen Gerichten und unausspürbaren Wegen Gottes, Röm. 11, 33—36. Calvin und seine Nachfolger begehen die Torheit, daß sie aus geschichtlichen Tatsachen, die nach der ausdrücklichen Aussage der Schrift für uns Menschen unbegreiflich und unerforschlich sind, eine Lehre schöpfen wollen, nämlich die Prädestination zur Verdammnis. Sie prätendieren ein Wissen, das sie gar nicht haben. Und was die Konfordinformel betrifft, so okkupiert sie nicht „untenable ground“, sondern ihre doktrinale Stellung ist aus Gottes geoffenbartem Wort genommen, wenn sie (716, 57 ff.) sagt: „Wenn wir sehen, daß Gott sein Wort an einem Orte gibt, am andern nicht gibt, von einem Ort hinwegnimmt, am andern bleiben läßt; item, einer wird verstorbt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehrt usw.: in diesen und dergleichen Fragen setzt uns Paulus ein gewisses Ziel, wiesern wir gehen sollen, nämlich daß wir bei einem Teil erkennen sollen Gottes Gericht; denn es sind wohlverdiente

1710) II, 36—55; II. 438, Note 1041.

1711) Calvin, Inst. III, 24, 12.

werden, um diese Stelle von der exegetischen Tortur zu erlösen. Man erklärt sich ziemlich allgemein bereit, den Satz gelten zu lassen: „Wer selig wird, wird allein aus Gnaden selig; wer verloren geht, geht durch eigene Schuld verloren.“ Nun gehen aber die Worte, daß Gott nach seinem Willen sich erbarmt und verstoßt, dem Inhalt nach über jenen Satz, den man gelten lassen will, nicht um eine Linie hinaus. Es ist allerdings als klare Schriftlehre festzuhalten, daß die Verlorengehenden nicht aus einem Mangel an Gnade, sondern lediglich durch eigene Schuld auf Grund ihres übeln Verhaltens gegen Gottes Wort und Gnadenwirkung verloren gehen, wie wir nachgewiesen haben. Wird daneben aber die ebenso klar geoffenbarte Lehre festgehalten, daß die, welche selig werden, in derselben Schuld sind und sich auch übel verhalten, so ist das die Sache, die Paulus mit den Worten beschreibt: „So erbarmet er sich nun, welches er will, und verstoßt, welchen er will.“ Die Konfordinformel drückt dies (717, 61) so aus: „Denn denen geschieht nicht unrecht, so gestraft werden und ihrer Sünden Sold empfangen; an den andern aber, da Gott sein Wort gibt und erhält, und dadurch die Leute erleuchtet, bekehrt und erhalten werden, preiset Gott seine lautere Gnade und Barmherzigkeit ohne ihr Verdienst.“ Man muß nur eine Folgerung unterlassen, die sowohl die Calvinisten als auch die Synergisten wider die Schrift sich erlauben, nämlich die Folgerung, daß die Behauptung der *sola gratia* die Leugnung der *gratia universalis et seria* zur „notwendigen Rehrseite“ habe.

8. Die Ursache des Abirrens in der Lehre von der ewigen Erwählung.

Die Ursache des Abirrens liegt in dem Versuch, in diesem Leben ein Geheimnis zu lösen, dessen Lösung erst im ewigen Leben zu erwarten ist. Dasselbe Thema mußte schon bei den Lehren von der allgemeinen Gnade und der allgemeinen Erlösung sowie bei den Lehren von der Befehrung und der Erhaltung im Glauben behandelt werden.¹⁷¹²⁾ Wir wiederholen daher hier nur kurz: Es geht allerdings über den Horizont, über den wir Menschen in diesem Leben verfügen, hinaus, warum bei der allgemeinen Gnade Gottes und bei dem gleichen gänzlichen Verderben der Menschen nicht die ganze Menschenvelt, sondern nur ein Teil derselben selig wird. Der Versuch, dies Geheimnis zu erklären, hat sowohl den Calvinismus (die Leugnung der *universalis gratia*) als auch den Synergis-

1712) II, 21 ff. 582 ff. 594 ff. III, 118 f.

rischen Theologen des 16. Jahrhunderts vor dem Aufkommen der Intuitu-fidei-Theorie.¹⁷¹⁶⁾ Dies Geheimnis lehrten auch die Missouri-Synode und die ganze Synodalkonferenz in dem Streit über die Lehren von der Befehrung und Gnadenwahl, und damit haben sie einerseits die universalis gratia gegen den Calvinismus festgehalten, andererseits die Leugnung der sola gratia abgewiesen, die in der gegnerischen Behauptung vorlag, daß die Befehrung und Seligkeit und daher auch die ewige Erwählung nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch von dem verschiedenen Verhalten und der geringeren Schuld des Menschen abhängen.¹⁷¹⁷⁾

Mit Recht ist daher gesagt worden, daß an der Lehre von der Gnadenwahl das theologische Schlüßexamen gemacht werde. Die schriftgemäße Lehre von der Gnadenwahl setzt die letzten Reste des Pelagianismus und des Rationalismus aus. Viele rühmen bona fide die sola gratia als das Herz der christlichen Lehre. Sobald sie aber an die Frage herantreten, ob die Menschen, welche selig werden, im Vergleich mit denen, die verloren gehen, vor Gott in gleicher Schuld sind und sich gleich übel verhalten, da meinen sie, auf seiten der Seligwerdenden ein Wohlverhalten und eine geringere Schuld annehmen und so die sola gratia leugnen zu müssen. Ferner: Viele rühmen bona fide die Schrift als die einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre. Sobald ihnen aber zugemutet wird, daß sie beide Wahrheiten, die universalis gratia und die sola gratia, ohne rationelle Vermittlung, lediglich auf Grund der Schrift festhalten sollen, da lassen auch solche, die sich in das lutherische Lager rechnen, das Schriftprinzip fahren und rationalisieren sich mit dem späteren Melancthon in das synergistische Lager hinein. Göschel bemerkt zum 11. Artikel der Konkordienformel: „An diesem Artikel wird es wirklich immer deutlicher, wie die Konkordienformel gegen allen Rationalismus, auch den feinsten, den Rationalismus der Gläubigen, ohne Ansehen der Person kräftig zu Felde zieht. Eben dadurch hat sie sich von vielen Widerspruch gezogen bis zu dieser Stunde; sie ist dem Rationalismus aller Stufen entgegen, und darum ist auch ihr aller Rationalismus abgeneigt, auch der Rationalismus, der sich selbst nicht dafürhält.“¹⁷¹⁸⁾

1716) Die Bitate II. 585, Note 1367.

1717) Vgl. II, 590, Note 1372.

1718) Die Konkordienformel usw., S. 144 f. Vgl. F. P., Die Grunddifferenz, S. 12 ff. Zur Einigung², S. 29 ff.

und Neuen Testaments kennt keine andere Todesursache als die Sünde des Menschen. Wenn es 1 Moj. 2, 17 in der Warnung Gottes heißt: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben“, und nach dem Sündenfall 1 Moj. 3, 17 ff.: „Dieweil du gehorchet hast der Stimme deines Weibes . . ., sollst du zu Erde werden“, so kommt damit zur Aussage, daß das Sterben nicht durch die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen gesetzt war, sondern erst infolge der Übertretung des göttlichen Gebots in die Welt kam. Ebenso heißt es im Neuen Testament, Röm. 5, 12, von der Ursache des Todes: „Der Tod durch die Sünde“, *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*, und Röm. 6, 23: „Der Tod ist der Sünde Sold“, *τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος*. Die Deutung, daß der Tod schon vor der Sünde da war, aber nach der Sünde zu einer besonderen Spezies des Todes, zu einem Tode des Gerichts, wurde,¹⁷²⁵⁾ ist eine Eintragung in den Text. Die Schrift kennt nur den Tod, der ein Gericht über die Sünde ist. Alle andern Todesursachen, die die Schrift noch nennt, sind Ursachen nur wegen und infolge der Sünde. So ist Gott die Ursache des Todes, insofern er als der gerechte Richter nach seiner Strafgerechtigkeit (*iustitia vindicativa*) über den Sünder den Tod als Straßübel (*malum poenae*) verhängt, Ps. 90, 7. 8: „Das macht dein Horn, daß wir so vergehen; . . . denn unsere Missetat stellst du vor dich.“ Der Teufel ist eine Todesursache — er heißt Joh. 8, 44 *ἀνθρωποκτόνος*, Mordtöter —, insofern er die Menschen zur Sünde verführte. Auch Adam, als der erste Mensch, wird ausdrücklich die Ursache des Todes genannt, Röm. 5, 15: „An einer Sünde sind die Vielen gestorben“, *τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*. Aber an Adams Sünde sind „die Vielen“ deshalb gestorben, weil Adams Sünde auf die Vielen durch Zurechnung und daher auch durch Fortpflanzung übergegangen ist. Auch wenn Krankheiten, Alter, Feuer, Wasser, Schwert usw. als Todesursache genannt werden, so sind dies doch nur Mittelursachen, denen als letzte und eigentliche Ursache die eine Tatsache zugrunde liegt, daß die Sünde in die Welt gekommen ist und alle Menschen Sünder geworden sind. Daß die Menschen nach siebzig oder achtzig Jahren sterben, durch Unglücksfälle, durch das Schwert usw. umkommen, führt die Schrift ausdrücklich auf die Sünde zurück. Daß nicht die Zahl der Jahre an sich die Ursache des Todes ist, geht auch aus Ps. 90 hervor, wo nicht bloß die Todesfälle, die wir plötzliche nennen,

1725) So Kirn, Dogm., S. 92 f. Rigisch-Stephan, Dogm., S. 357 f.

2. Der Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung.

Die Zahl der Schriftstellen, welche vom Zustand der Seelen vor dem jüngsten Tage handeln, ist verhältnismäßig gering. Die Schrift richtet, wenn sie von den letzten Dingen redet, die Blicke vornehmlich auf den jüngsten Tag, und was darauf folgt. Von den Korinthern, nachdem sie gläubig geworden waren, sagt Paulus, daß sie nur auf die Offenbarung unsers Herrn Jesu Christi, also auf den jüngsten Tag, warten (1 Kor. 1, 7), und mit den Philippern bekennet er im Namen aller Christen: „Wir warten des Heilandes Jesu Christi, des Herrn, welcher unsern irdischen Leib verklären wird.“¹⁷³⁶⁾ Ebenso tritt in bezug auf die Ungläubigen der jüngste Tag, und was darauf folgt, in den Vordergrund. Es heißt von den Ungläubigen: „Welche werden Pein leiden, das ewige Verderben (*δίκην τίσουσιν, όλεθρον αιώνιον*) von dem Angesichte des Herrn und von seiner herrlichen Macht, wenn er kommen wird.“¹⁷³⁷⁾ Doch gibt es einige klare Schriftstellen, die über den Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung Aufschluß geben.

Von den Seelen der Ungläubigen (*ἀπειθήσαντες*) heißt es, daß sie *ἐν φυλακῇ*, im Gefängnis, also an einem Strafort, behalten werden.¹⁷³⁸⁾ Von den Seelen der Gläubigen heißt es nicht nur im allgemeinen, daß sie in Gottes Hand sind,¹⁷³⁹⁾ sondern auch im besonderen, daß sie bei Christo und im Paradiese weilen.¹⁷⁴⁰⁾ Das „Bei-Christo-Sein“ der abgeschiedenen gläubigen Seelen bezeichnet im Vergleich zu der Gemeinschaft, die die Christen hier auf Erden mit Christo haben, sicherlich ein plus, weil Paulus hinzusetzt: „welches auch viel besser wäre“ (*πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον*), nämlich als seine Gemeinschaft mit Christo hier auf Erden. Vollends

1328 ff.: „Die Schrift heißt den Tod nicht den Tod, sondern einen Schlaf“ usw.; VIII. 1230: „Wir müssen hinfort eine neue Rede und Sprache lernen, vom Tod und Grabe zu reden. . . . Das ist nicht eine menschliche, irdische Sprache, sondern eine göttliche, himmlische Sprache. Denn solches findet man in keinen Büchern aller Gelehrten und Weisen auf Erden. . . . Aber unter den Christen soll dies eine kenntliche, gemeine und gänge Sprache sein.“ „Wir müssen die Junge schaben lernen.“ Luenstedt über „mortis dulcia nomina“, II, 1699. Noch ausführlicher Gerhard, De morte, § 17 sqq.

1736) Phil. 3, 20. 21; Kol. 3, 4; 1 Theß. 4, 13 ff.; 2 Tim. 4, 7—9; Tit. 2, 13.

1737) 2 Theß. 1, 9. 10.

1738) 1 Petr. 3, 19. 20. Meinungen der Heiden über den Zustand der abgeschiedenen Seelen bei Gerhard, L. de morte, § 163.

1739) Apost. 7, 58; Lut. 23, 46.

1740) Phil. 1, 23; Lut. 23, 43. über die letztere Stelle Luther I. 1763.

2. Der Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung.

Die Zahl der Schriftstellen, welche vom Zustand der Seelen vor dem jüngsten Tage handeln, ist verhältnismäßig gering. Die Schrift richtet, wenn sie von den letzten Dingen redet, die Blicke vornehmlich auf den jüngsten Tag, und was darauf folgt. Von den Korinthern, nachdem sie gläubig geworden waren, sagt Paulus, daß sie nur auf die Offenbarung unsers Herrn Jesu Christi, also auf den jüngsten Tag, warten (1 Kor. 1, 7), und mit den Philippern bekennt er im Namen aller Christen: „Wir warten des Heilandes Jesu Christi, des Herrn, welcher unsern irdischen Leib verklären wird.“¹⁷³⁶⁾ Ebenso tritt in bezug auf die Ungläubigen der jüngste Tag, und was darauf folgt, in den Vordergrund. Es heißt von den Ungläubigen: „Welche werden Pein leiden, das ewige Verderben (*δίκην τίσουσιν, ὀλεθρον αἰώνιον*) von dem Angesichte des Herrn und von seiner herrlichen Macht, wenn er kommen wird.“¹⁷³⁷⁾ Doch gibt es einige klare Schriftstellen, die über den Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung Aufschluß geben.

Von den Seelen der Ungläubigen (*ἀπειθήσαντες*) heißt es, daß sie *ἐν φυλακῇ*, im Gefängnis, also an einem Strafort, behalten werden.¹⁷³⁸⁾ Von den Seelen der Gläubigen heißt es nicht nur im allgemeinen, daß sie in Gottes Hand sind,¹⁷³⁹⁾ sondern auch im besonderen, daß sie bei Christo und im Paradiese weilen.¹⁷⁴⁰⁾ Das „Bei-Christo-Sein“ der abgeschiedenen gläubigen Seelen bezeichnet im Vergleich zu der Gemeinschaft, die die Christen hier auf Erden mit Christo haben, sicherlich ein plus, weil Paulus hinzusetzt: „welches auch viel besser wäre“ (*πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον*), nämlich als seine Gemeinschaft mit Christo hier auf Erden. Vollends

1328 ff.: „Die Schrift heißt den Tod nicht den Tod, sondern einen Schlaf“ usw.; VIII, 1230: „Wir müssen hinfert eine neue Rede und Sprache lernen, vom Tod und Grabe zu reden. . . . Das ist nicht eine menschliche, irdische Sprache, sondern eine göttliche, himmlische Sprache. Denn solches findet man in keinen Büchern aller Gelehrten und Weisen auf Erden. . . . Aber unter den Christen soll dies eine kenntliche, gemeine und gänge Sprache sein.“ „Wir müssen die Junge schaben lernen.“ Quenstedt über „mortis dulcia nomina“, II, 1699. Noch ausführlicher Gerhard, De morte, § 17 sqq.

1736) Phil. 3, 20. 21; Kol. 3, 4; 1 Thess. 4, 13 ff.; 2 Tim. 4, 7—9; Tit. 2, 13.

1737) 2 Thess. 1, 9. 10.

1738) 1 Petr. 3, 19. 20. Meinungen der Heiden über den Zustand der abgeschiedenen Seelen bei Gerhard, L. de morte, § 163.

1739) Apost. 7, 58; Lut. 23, 46.

1740) Phil. 1, 23; Lut. 23, 43. über die letztere Stelle Luther I, 1763.

eine Art Purgatorium für die abgeschiedenen gläubigen Seelen. Rahnis z. B. meint:¹⁷⁴⁸⁾ „In der Idee des Fegfeuers liegt unzweifelhaft eine Wahrheit, nämlich, daß für viele Christen noch eine Säuberung nötig ist. Groß ist die Zahl der Christen, von denen man nicht sagen kann, daß Christus ihr Leben ist. Aber sie haben doch einen Zug zu ihm und bekennen das, was sie von ihm erkannt haben, in einer Lauterkeit, Selbstlosigkeit, Treue des Wandels, welche viele Christen, die stärker in Worten als in Werken sind, nur beschämen kann. Soll für sie keine Hoffnung sein? Nicht klein ist endlich die Zahl von Christen, die, soweit Menschen urteilen, im wahren Glauben stehen, aber deren Glaube noch stark verseht ist mit den Schlacken des alten Menschen, so daß man urteilen möchte, daß sie so, wie sie jetzt sind, nicht in das Paradies kommen können, wenn das Paradies Paradies bleiben soll. Man sage nicht, daß mit dem Leibe auch viel vom alten Menschen abfallen werde. . . . Die Eigentümlichkeit eines Menschen läßt sich nicht mit einem Zauber Schlag beseitigen. Wie soll einem Christen, dem es an Liebe fehlte, durch den Tod auf einmal ein Strom von Liebe werden? Und so müssen wir wohl annehmen, daß in jener Welt noch für Läuterung und Entwicklung Raum ist.“ Aus Rahnis' Worten geht hervor, daß er von der römischen Verlehnung aus für ein Purgatorium eintritt. Ihm ist die christliche Zentralwahrheit abhanden gekommen, daß Christus durch seine satisfactio vicaria für alle Menschen die Vergebung der Sünden und die Seligkeit vollkommen erworben hat, und daß der Mensch in demselben Augenblick, in welchem er durch Wirkung des Heiligen Geistes an Christum als seinen Heiland glaubt, die Vergebung der Sünden und die Seligkeit hat (ἐχει, Joh. 3, 36; 5, 24). Rahnis ist daher auch die rechte Verbindung und die rechte Trennung von Rechtfertigung und Heiligung abhanden gekommen. Er beschreibt die Christen so, wie sie gar nicht sind. Allen Christen, auch den schwächsten, ist Christus ihr Leben. Alle bekennen auch Christum und wandeln im neuen Leben nach dem neuen Menschen, oder insofern sie an Christum gläubig sind. Allerdings ist ihr Glaube noch stark mit Schlacken des alten Menschen verseht. Aber dafür haben sie nach der christlichen Lehre reichlich und täglich Vergebung der Sünden, solange sie im Glauben bleiben (1 Joh. 2, 2). Wollte man sie wegen dieser Schlacken in ein Purgatorium nach diesem Leben verweisen, so müßten wir dies in bezug auf alle Christen, den Apostel

1748) Dogmatik² II, 498.

macher, in particular, has dwelt upon the impossibility of our conceiving or imagining a human spirit unassociated with a body.”¹⁷⁵¹⁾ Aber die Schrift weiß nichts von diesem Zwischenleib. Daß Schleiermacher sich einen menschlichen Geist nicht ohne einen Leib denken konnte, ist kein Grund, ihn anzunehmen. Schleiermacher hätte sich die Sorge um die Existenz einer leiblosen Seele sparen können, wenn er festgehalten hätte, daß es einen persönlichen und allmächtigen Gott gibt, der wohl imstande ist, eine Seele ohne ihren Leib in Existenz zu erhalten.¹⁷⁵²⁾

In bezug auf die abgeschiedenen Seelen steht noch fest: 1. Sie kehren nicht auf diese Erde zurück. Dies lehrt Christus als stehende Regel und göttliche Ordnung Luk. 16, 27—31. Moses und Elias, die auf dem Berge der Verklärung erschienen und mit Christo redeten (Matth. 17, 3), sind den Auferstandenen zuzuzählen.¹⁷⁵³⁾ 2. Wir sind nach der Schrift nicht berechtigt, den abgeschiedenen Seelen ein Wissen um die einzelnen Dinge und Vorgänge auf Erden zuzuschreiben.¹⁷⁵⁴⁾ Die Anrufung der verstorbenen Heiligen um ihre Fürbitte und Hilfe, die Rom vorschreibt,¹⁷⁵⁵⁾ ist nicht nur Götzendienst, sondern auch eine Torheit.¹⁷⁵⁶⁾ 3. Die Schrift gibt uns keinen Anhalt für die Lehre, daß für die abgeschiedenen Seelen noch eine Befehrungsmöglichkeit vorhanden sei. Die dafür angeführten Gründe liegen auf dem Gebiet der menschlichen Gedanken. Daß 1 Petr. 3, 18. 19 nach dem Kontext nicht von einer Predigt des Evangeliums, sondern von einer Gerichtsverkündung die Rede sei, wurde bereits dargelegt.¹⁷⁵⁷⁾

1751) *Christian Dogmatics*; Edinburgh 1898, S. 453.

1752) *Thomasius* lehnt den „Zwischenleib“ ab (Dogmatik III, 2, 445). Aber für die von ihm u. a. angenommene Umkleidung der Seele mit der verklärten Leiblichkeit Christi fehlt der Schriftgrund ebenfalls. Sie ist die Folge des Menschengedankens von einer physischen Wirksamkeit der Sakramente.

1753) Wer annimmt, daß 1 Sam. 28 eine von Gott selbst gemachte Ausnahme sich finde, also nicht ein Teufelsgeistes, sondern die Seele Samuels erschienen sei, muß dabei lehren, daß durch jene Ausnahme die von Christo so klar ausgesprochene Regel nicht aufgehoben werde und daher der alte und moderne Spiritismus zu dem Teufelsdienst und Betrug gehöre, den Gott an den Kanaanitern mit Ausrottung strafte, 5 Mos. 18, 11. 12.

1754) Jes. 63, 16: „Abraham weiß von uns nicht, und Israel kennet uns nicht.“

1755) Trident., Sess. 25; *Emets*, p. 165 sq.: bonum atque utile esse, suppliciter eos [sanctos] invocare.

1756) Von der Anrufung der Heiligen, Apol. 223, 1 ff.

1757) II, 374 ff.

Christen, die ihrem Fleische nach geneigt sind, die Wiederkunft Christi bei sich in den Hintergrund treten zu lassen,¹⁷⁶⁵⁾ festzuhalten.

Aber so gewiß Christi sichtbare Wiederkunft ist, so ist doch. *Zeit und Stunde* derselben, das ist, der Zeitpunkt ihres Eintretens, nach Christi Ausspruch verborgen¹⁷⁶⁶⁾ und wird daher vergeblich von den Menschen berechnet.¹⁷⁶⁷⁾ Fleißig aber sollen die Menschen auf die *Zeichen* der Wiederkunft Christi (*τὰ σημεῖα τῆς παρουσίας*) achten, deren die Schrift eine ganze Reihe offenbart.¹⁷⁶⁸⁾

In der Schrift geoffenbarte Zeichen. Mit Recht sagt Luther: „Alle Kreaturen werden . . . diesem Tage mit Zeichen dienen.“¹⁷⁶⁹⁾ Es sind dies die *abnormen Zustände* oder *Krankheiten* a. im *Völkerleben* (die gegenseitige Befehdung der Völker, Kriege, Seuchen, Teurungen, Feindschaft gegen die christliche Kirche usw.), b. im *Reich der Natur* (Erdbeben, Wasserfluten, Störungen in den Gestirnen usw.), c. insonderheit in der *Kirche* (falsche Lehrer, Abfall vom Evangelium, das Auftreten des Antichrists *κατ' ἐξοχήν*, der sich in der Kirche als Gott gebärdet

heißung seiner Zukunft? Denn nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt es alles, wie es von Anfang der Kreatur gewesen ist.“ Diese Rede der Spötter beweist zugleich, daß die Parusie Christi allgemeine christliche Lehre war.

1765) Hierher gehören besonders die Kapitel 24 und 25 bei Matthäus und die Parallelen bei Lukas, Kap. 21. Daß diese Hinweise auf die Wiederkunft Christi als Warnungen gerade auch für die *Christen* gemeint sind, geht aus ihrem Inhalt hervor und wird Mark. 13, 37 noch ausdrücklich hervorgehoben: „Was ich euch aber sage, das sage ich *allen*: Wachtet!“

1766) Matth. 24, 36: „Von dem Tage aber und von der Stunde (*περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας*) weiß niemand, auch die Engel nicht im Himmel, sondern allein mein Vater.“ Über den Zusatz Mark. 13, 32: „auch der Sohn nicht“ (*οὐδὲ ὁ υἱός*) vgl. II, 180 ff.

1767) Daß trotz der ausdrücklichen Erklärung Christi von der Unberechenbarkeit des Tages und der Stunde der Wiederkunft Christi dennoch Männer wie *Bengel* sich mit dieser Berechnung abgegeben haben, ist ein Beweis dafür, wie tief auch in dem Fleische der Christen verbotene Neugier eingewurzelt ist. Bengel bestimmte das Jahr 1836 als das Jahr der Parusie. Zu Luthers Zeit berechnete Michael Stiefel den Jüngsten Tag auf den 19. Oktober 1533, um die achte Stunde. Stiefel hielt sich für den siebenten Engel, der mit seiner Offenbarung dem Jüngsten Tage vorangehe (XXII, 1334), und war sehr ungehalten, daß Luther ihm nicht glauben wollte. Luther berichtet: „Es hat mir mein Leben lang kein Widersacher so böse Worte gegeben als er.“ Andere Berechnungen des Jüngsten Tages teilt *Semisch* mit, *RG.* 2 III, 201 f. „Fehlgeschlagene Erwartungen reizten nur zu gesteigerter Zuberficht.“

1768) Insonderheit gehören hierher Matth. 24, Luk. 21, 2 Thess. 2.

1769) *St. L.* XI, 59; I, 255 f.

Völkern.“¹⁷⁷³⁾ Daß die Erde erbebt, die Gebilde der Menschenhand zertrümmert und unter den Trümmern den Menschen selbst begräbt; daß Wasserfluten den Menschen und seine Habe verschlingen: das sind wahrlich keine normalen Erscheinungen, und Christus will sie als Zeichen des sicher bevorstehenden Weltendes angesehen haben.¹⁷⁷⁴⁾ Ganz besonders aber erklärt Christus das Auftreten falscher Lehrer in der Kirche für ein Zeichen des Weltendes. Der Grund hierfür ist nicht schwer einzusehen. Das Evangelium hat Christus durch seine *satisfactio vicaria* teuer erworben, auf seinen Befehl wird es in der Welt verkündigt, und es ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben. Man sollte nun meinen, daß alle, die christliche Lehrer sein wollen, aufs eifrigste beflissen sein würden, die Botschaft rein und unverfälscht, ohne Abzug und Zusatz, an den Mann zu bringen. Statt dessen aber tritt ein, worauf Christus mit den Worten hinweist: „Es werden viele kommen unter meinem Namen und sagen: Ich bin Christus, und werden viele verführen.“¹⁷⁷⁵⁾ Sogar die Leugnung der *satisfactio vicaria* Christi ist in der äußeren Christenheit allgemein. Dies ist eine so abnorme, dem Zweck des Bestehens der Kirche und dem Zweck des Bestehens der Welt widersprechende Erscheinung, daß Christus die Irrlehrer als Zeichen des Gerichts und des Weltendes betrachtet haben will. Aus den Katastrophen, die Christi Erscheinung anzeigen, hebt die Schrift noch Einzelheiten besonders hervor. Christus will solche auffällige Strafgerichte Gottes wie die Sintflut, die Zerstörung Sodom's und Gomorra's, die Zerstörung Jerusalems als Beispiele des all-

1773) Matth. 24, 9; Joh. 16, 2; Matth. 10, 17; Röm. 8, 36 usw. Beispiele: Apost. 14, 5. 6. 19; 16, 22 ff. usw.

1774) Lut. 21, 25. 26. Luther 3. St.: „So will nun Christus sagen, daß sich alle Kreaturen werden bewegen und diesem Tage mit Zeichen dienen: Sonne und Mond mit Finsternis, die Sterne mit Fallen, die Völker mit Kriegen, die Menschen mit Angst und Furcht, die Erde mit Beben, die Wasser mit Wind und Brausen, die Luft mit Pestilenz und Gift. Also auch die Himmel mit ihrem Heer und Bewegungen.“ (XI, 59.) — Auf den Einwand, daß die genannten Ereignisse, sonderlich die an Sonne, Mond und Sternen, sich auch natürlich erklären lassen und darum nicht Zeichen des Endes der Welt sein könnten, antwortet Luther, a. a. O., Kol. 51: „Die Läufe des Himmels sind von Ewigkeit darauf gerichtet, daß sie vor diesem Tage sollen solche Zeichen machen. . . . Der blinde Leiter Aristoteles hat ein eigen Buch geschrieben von den himmlischen Zeichen, gibt sie alle der Natur und macht, daß sie nicht Zeichen sind; dem folgen unsere Gelehrten, und macht ein Narr die Welt voll Narren.“

1775) Matth. 24, 5.

ist hier sittlich entrüstet. Er sagt ¹⁷⁷⁹⁾ gegen Olshausen: „Wollte der Herr, wie Olshausen meint, daß seine Parusie beständig für möglich, ja wahrscheinlich gehalten würde, und sprach er deshalb so, wie er nach Matthäus gesprochen, so hat er für einen sittlichen Zweck ein unwahres Mittel angewendet.“ Meyer hätte an das Analogon des menschlichen Lebens denken sollen. Auch in bezug auf das menschliche Leben hat Gott die Sache so eingerichtet, daß jeder Mensch das Ende seines Lebens jederzeit erwarten kann und soll. Dabei hat Gott aber einen sehr „sittlichen Zweck“, nämlich den Zweck, daß der Mensch jederzeit zu einem seligen Sterben bereit sei.

Von Menschen erfundene Zeichen des jüngsten Tages. Zu diesen gehört erstlich ein noch als zukünftig gedachtes tausendjähriges Reich, in dem Christus mit den Frommen, insonderheit mit den auferweckten Märtyrern, hier auf Erden sichtbar herrschen werde. Die Meinung von einem solchen Reich Christi auf Erden ist sehr früh in der christlichen Kirche aufgetreten und mit dem Gesamtnamen Chiliasmus bezeichnet worden. Der Chiliasmus ist vielfarbig, und die Einteilung in chiliasmus crassissimus, crassus und subtilis ¹⁷⁸⁰⁾ deckt nicht immer die einzelnen Fälle. Als ganz grob (crassissimus) hat man den Chiliasmus bezeichnet, der in einem auf Erden noch zukünftigen tausendjährigen Reich eine große Fülle nicht nur geistlicher, sondern auch irdischer Freuden und Genüsse erwartet. Grob (crassus) hat man den Chiliasmus genannt, der eine noch in der Zukunft liegende Blüte- und Friedenszeit der Kirche auf Erden in der Gestalt annimmt, daß die Kirche nach einer allgemeinen Befehrung der Juden und dem Sturz des Antichrists tausend Jahre hindurch in der Welt auch äußerlich herrschen werde. Dieser Chiliasmus lehrt eine doppelte bevorstehende sichtbare Wiederkunft Christi und eine doppelte Auferstehung der Toten, inklusive oder auch exklusive einer „Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden“ zu Jerusalem und im Heiligen Lande. Fein (subtilis) ist der Chiliasmus genannt worden, welcher ohne eine doppelte Wiederkunft Christi und ohne eine doppelte Auferstehung der Toten sich auf eine „Hoffnung besserer Zeiten“ (Spener) beschränkt, die für die Kirche auf Erden noch vor dem Ende der Welt kommen werden. Doch ist mit Recht erinnert worden, daß bei den einzelnen Vertretern des Chiliasmus selbst die „Grundgedanken“

1779) Kommentar zum Matthäusev. 6, S. 504.

1780) Die Einteilung Pfeiffers in seinem „Antichiliasmus“, S. 111 f., zitiert Baier-Walther II, 252.

und daß Christus nicht erst von den Bewohnern eines zukünftigen tausendjährigen Reichs, sondern von allen, die das Evangelium glauben, sagt: „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“ ¹⁷⁸²⁾ und: „Solches habe ich mit euch geredet, daß ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst.“ ¹⁷⁸³⁾ Ebenso sieht der Apostel Paulus die Sache an. Er nennt das Evangelium „das Evangelium des Friedens“ ¹⁷⁸⁴⁾ und schreibt allen, die das Evangelium glauben, den Frieden zu, der höher ist als alle Vernunft. ¹⁷⁸⁵⁾ Mit andern Worten: Was die alttestamentlichen Stellen vom zukünftigen Frieden in der Welt sagen, kommt nach seinem „vollen, realen Inhalt“ nicht erst in einem noch zukünftigen tausendjährigen Reich, sondern darin zur vollen Wirklichkeit, daß der Sohn Gottes im Fleisch erschienen ist, die Welt mit Gott verjöhnt hat, die Botschaft hiervon in der Welt verkündigen läßt und zu dieser Botschaft den Heiligen Geist gibt, der den Glauben an die Botschaft in den Herzen wirkt und so in der ganzen Welt und unter allen Völkern Kinder des Friedens macht. Im Glauben an das Evangelium besitzt die christliche Kirche auf Erden einen Friedenszustand, der auf Erden oder in diesem Weltlauf nicht überboten werden kann. Die Deutung auf einen irdischen oder leiblichen Frieden ist ausdrücklich verboten. Matth. 10, 34: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, Frieden zu senden auf Erden. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert.“ Dies ist die Deutung des Neuen Testaments. Aber auch schon in den alttestamentlichen Stellen selbst wird der Friede, von dem sie sagen, mit dem Kommen Christi ins Fleisch und mit der neuteamentlichen Predigt des Evangeliums verbunden und als eine unmittelbare Folge und Wirkung dieser Ereignisse dargestellt. Auf die Friedensverkündigung Jes. 9, 2—5 folgt die Begründung derselben in den Worten: „Denn uns ist ein Kind geboren“ usw. Für den Friedenszustand, der Jes. 11, 6—9 beschrieben wird („Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen“ usw.), wird als causa efficiens unmittelbar vorher die Tatsache angegeben: „Es wird eine Aute aufgehen vom Stamm Jai und ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen.“ Ebenso ist nicht nur im Neuen, sondern auch im Alten Testament bereits klar gesagt, daß das Kommen der Völker zum Berg Zion nicht ein leibliches ist, sondern dadurch geschieht, daß Zion mit dem

1782) Joh. 14, 27.

1784) Eph. 6, 15.

1783) Joh. 16, 33.

1785) Phil. 4, 7.

einen zureichenden Schriftgrund.“¹⁷⁹⁰⁾ Wenn Offenb. 20, 4 von den Seelen der Gläubigen gesagt wird, daß sie mit Christo im Himmel regieren, so sollte uns das nicht befremden. So gewiß Christus, zur Rechten Gottes sitzend, alles regiert, so gewiß regieren sowohl die Seelen der Gläubigen im Himmel als auch die Gläubigen auf Erden mit ihm, weil die Gläubigen alles das mittun, was Christus tut.¹⁷⁹¹⁾ Christus hat sie, wie zu „Priestern“, so auch zu „Königen“ gemacht.¹⁷⁹²⁾ Was der 2. Psalm von Christo allein sagt, das schreibt Christus Offenb. 2, 26. 27 all den Seinen zu: „Wer da überwindet, dem will ich Macht geben über die Heiden, und er soll sie weiden mit einer eisernen Rute, und wie eines Töpfers Gefäße soll er sie zerschmeißen, wie ich von meinem Vater empfangen habe.“ Freilich ist wahr, daß die Herrschaft der Gläubigen über die Welt erst am Jüngsten Tage offenbar wird. Aber Tatsache ist sie schon vor dem Jüngsten Tage, wenn die Gläubigen auch die äußerlich Unterdrückten, Sterbenden und Getöteten sind. Kurz, die Schriftauslagen, auf welche der Chiliasmus sich beruft, kommen nach der in der Schrift selbst gegebenen Auslegung zu ihrer vollen Realität durch das, was die Kirche des Neuen Testaments durch den Glauben an das Evangelium bereits hat und im Himmel erwartet. — Was die Offenb. 20 erwähnte Bindung des Satans betrifft, so läßt uns über das richtige Verständnis auch dieses Ausdrucks die Schrift nicht im Zweifel. Nach der Lehre der Schrift liegt die ganze Menschenwelt gebunden unter der Herrschaft des Teufels infolge der Sündenschuld, die auf der Welt lastet. Diesem Herrschaftsverhältnis ist durch den Versöhnungstod Christi das Fundament entzogen. Christus selbst spricht vor seinem Todesgang und zur Deutung desselben: „Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden“, *ἐκβληθήσεται ἔξω*.¹⁷⁹³⁾ Für die einzelnen Menschen kommt die Herrschaft des Teufels zu Ende und wird somit der Teufel für sie gebunden in demselben Augenblick, in welchem sie durch den Glauben an das Evangelium, das ist, durch den Glauben an die von Christo geschehene Sündentilgung, bekehrt werden. Diese Erklärung gibt wiederum die Schrift selbst. Pauli Apostelmandat lautet: „Siehe, ich sende dich unter die Heiden, aufzutun ihre Augen,

1790) Die biblisch-proph. Theologie 1845, S. 6 f. S. 136. Zitiert in Baier-Walther II. 256.

1791) Vgl. die ausführliche Darlegung S. 94 ff.

1792) Offenb. 1, 6; auch 1 Petr. 2, 9: „königliches Priestertum“.

1793) Joh. 12, 31. Joh. 16, 11: *ὁ ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου κέκριται*.

Fundaments der christlichen Kirche zu unserer Zeit ganz allgemein ist, so halten wir dafür, daß wir in der „kleinen Zeit“ leben. Wir denken dabei nicht vornehmlich an die Sozialdemokratie.¹⁷⁹⁷⁾ Sie bildet in der Majorität ihrer Glieder freilich auch ein Kontingent, aber eben nur ein Kontingent zu dem Heer, das so zahlreich ist wie der Sand am Meer (*ὡν ὁ ἀριθμὸς ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης*) und in den vier Ecken der Erde gegen die Christenheit anstürmt. Hierher gehört auch nicht nur Rom, das mit gesteigertem Eifer des Papstes Wort und Werklehre wider die christliche Kirche ins Feld führt, sondern auch das große Heer der Protestanten, die zu unserer Zeit die Schrift nicht Gottes Wort sein lassen und die satisfactio vicaria leugnen und damit der christlichen Kirche den Glaubensgrund zu entziehen trachten. Hierher gehört auch das in der ganzen Welt und sonderlich in unserm Lande weitverbreitete Logentum, weil es auf der Leugnung Christi als des einzigen Versöhners der Menschen beruht. Hierher gehören sogar Missionsgesellschaften, insofern sie zwar in einem Menschenalter die Welt christianisieren wollen, aber der Mission ein diesseitiges Ziel geben, nämlich die Menschen nicht aus der Welt und der ewigen Verdammnis in den Himmel retten, sondern die Menschheit moralisch heben, mit „christlichen Prinzipien“ erfüllen und sonderlich auch „Demokratie verbreiten“ wollen. Sofern dies Ziel wirklich zur Ausführung kommt,¹⁷⁹⁸⁾ gehören auch unsere Missionsgesellschaften zu dem „Gog und Magog“, der wider das Lager der Heiligen und die „geliebte Stadt“ streitet.¹⁷⁹⁹⁾

Um den Chiliasmus als eine direkt der Schrift widersprechende Irrlehre zu erkennen, behalte man die folgenden Einzelheiten im Auge: 1. Der Chiliasmus lehrt ein doppeltes noch bevorstehen-

1797) Gegen Philippi, Glaubenslehre VI, 220.

1798) Glücklicherweise geschieht das nicht immer, sondern es wird nebenbei, gerade wie in der römischen Kirche, auch die satisfactio vicaria laut, wodurch der Heilige Geist Glieder der christlichen Kirche machen kann.

1799) Man sollte davon absehen, Gog und Magog geographisch als Völker bestimmen zu wollen. An wen wir bei Gog und Magog zu denken haben, erfahren wir aus dem Prädikat. Das Prädikat lautet aber auf einen Kampf, der auf der ganzen Erde und von der ganzen Erde aus gegen die christliche Kirche geführt wird: „Sie traten auf die Breite der Erde und umringten das Heerlager der Heiligen.“ Wir haben also bei Gog und Magog an alle Mächte zu denken, die in der ganzen Welt den christlichen Glauben bekämpfen, daß der menschgewordene Sohn Gottes durch seine stellvertretende Genugtuung die Menschen mit Gott versöhnt hat, und daß die Menschen allein durch den Glauben an die geschehene Versöhnung von der Hölle in den Himmel gerettet werden.

Und nun die Wirkung des Chiliasmus auf das geistliche Leben der Christenheit. Die mit dem Chiliasmus gesetzte Verfehrung der Christenhoffnung ist dem geistlichen Leben der Christen sehr schädlich und gefährlich. Wo der Chiliasmus ernst genommen wird, das ist, in das Herz eindringt, da lenkt er Herz und Sinn ab von der verborgenen geistlichen Herrlichkeit des Christenlebens, die in der Gewißheit der Vergebung der Sünden und des zukünftigen himmlischen Erbes besteht, und setzt an deren Stelle die Erwartung einer äußeren und irdischen Größe. Er entwertet so gewaltige und herrliche Worte wie diese: „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt“ und: „Solches habe ich mit euch geredet, daß ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ Der Chiliasmus ist nicht mit dem „Siehe, das Reich Gottes ist inwendig in euch“ zufrieden, sondern will, daß das Reich Gottes mit äußerlichen Gebärden kommen soll, und man sagen könne: Siehe, da ist es! Kurz, die Schrift lehrt nicht den Chiliasmus, sondern warnt vor ihm.¹⁸⁰⁰⁾

Die allgemeine Judenbekehrung. Mit dem Chiliasmus verbindet sich meistens die Meinung von einer noch zukünftigen allgemeinen Judenbekehrung. Luthardt in seiner Dogmatik, S. 406 f.: „Wenn die Kirche nach der Weissagung Christi sich über die gesamte Völkermwelt ausgebreitet haben wird, soll nach Röm. 11 die Stunde auch für die Bekehrung Israels schlagen.“ Zugleich erhebt Luthardt gegen Luther und „die Mehrzahl der lutherischen Exegeten und Dogmatiker“ die Anklage, daß sie dem „ganz“ in der Stelle Röm. 11, 26: „Ganz Israel wird selig werden“ (*πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*) „durch Umdeutung auszuweichen suchen“. Die Vertreter einer allgemeinen Judenbekehrung haben es meistens an sich, sich die größere exegetische Akribie zuzuschreiben und dem andern Teil „exegetische Gewaltmaßregeln“ zur Last zu legen. So auch Philippi im Kommentar zum Römerbrief, S. 537, ehe er in einem „Zusatz“ zur dritten Auflage, S. 552 ff., widerruft. In der amerikanisch-

1800) Zur Literatur über den Chiliasmus: Walther, L. u. W. 1872, S. 97 ff.: „Lehren die Kirchenväter wirklich einen sogenannten biblischen Chiliasmus?“ Theo. Prohm, Luth. 1847, S. 11: „Ist der moderne Chiliasmus mit dem 17. Art. der Augsb. Konf. vereinbar?“ (Kurze, aber sehr sorgfältige Beleuchtung dieser Frage.) L. u. W. 1860, S. 208 ff.: „Das sogenannte tausendjährige Reich.“ Über weitere Literatur kann man die theologischen Enzyklopädien nachlesen, z. B. den Artikel von Semisch, RG.2 III, 194 ff., der, von Bratke überarbeitet, auch in RG.3 III, 805 ff. übergegangen ist.

Auferweckung und Befehrung auch aller vorher im Unglauben gestorbenen Juden annehmen.¹⁸⁰¹⁾ Erst dann haben sie wirklich das ganze fleischliche Israel. Die diese Lehre nicht wollen, haben das Recht verloren, sich für ihre Meinung auf Röm. 11, 26 zu berufen. Darum steht es so, daß das *πᾶς Ἰσραήλ* an dieser Stelle nur die zur Geltung kommen lassen, welche darunter mit Luther und der Mehrzahl der lutherischen Exegeten wirklich das ganze Israel, nämlich das ganze geistliche Israel, die ganze Zahl der Erwählten aus Israel, verstehen. Diese Fassung vom geistlichen oder erwählten Israel ist vom Wortlaut auf mehrfache Weise gefordert: 1. „Ganz Israel“ (*πᾶς Ἰσραήλ*) steht in Parallele mit der „Fülle der Heiden“ (*τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*). Wie nun die Fülle der Heiden nicht alle Heiden, die dem Fleische nach Heiden sind, sondern die Gesamtzahl der Erwählten aus den Heiden bezeichnet, so bezeichnet auch „ganz Israel“ die Gesamtzahl der aus Israel Erwählten. Mit andern Worten: Ganz Israel wird in demselben Sinn und Umfang selig wie die Fülle der Heiden. Wer nicht lehren will, daß alle, die dem Fleische nach Heiden sind, selig werden, also überhaupt kein Heide verloren geht, darf auch nicht annehmen, daß mit „ganz Israel“ hier das ganze fleischliche Israel gemeint ist.¹⁸⁰²⁾ 2. Die Beziehung auf das geistliche Israel ist dadurch gefordert, daß der Apostel ausdrücklich die Art und Weise angibt, wie es zum Seligwerden des ganzen Israel kommt. Der Apostel argumentiert in dem ganzen Abschnitt von B. 11 an gegen Heidenchristen, die in Überhebung über die Juden die Meinung hegen, daß durch die Annahme der Heiden das ganze israelitische Volk verstoßt und verworfen sei. Demgegenüber stellt Paulus die Sachlage dahin klar, daß Israels Verstoßung nicht über das ganze Volk geht, sondern nur eine teilweise ist (*πῶρως ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραήλ γέγονεν*), und zwar

1801) Ein ausführliches Verzeichnis der Schriften Joh. Wilh. Petersens und der zahlreichen Gegenschriften bei Walch, Bibliotheca Theol. II, 803 sqq. über Petersens Leben und Lehre Walch, Gesch. d. Religionsstreit. d. luth. R. II, 586 ff. über Speners Beziehungen zu Petersen H. Schmid, Gesch. d. Pietismus, S. 258 f. Wagenmann über Petersen RF. 2 XI, 499 ff.

1802) Mehr u. a. nehmen freilich eine Befehrung auch aller Heiden vor dem Ende der Welt an, was dann notwendig, wie Philippi, l. c., S. 555, nachweist, in Origenes' und Petersens Apokatastasislehre umschlägt. Auch Thomafius denkt III, 2, 465 an eine Befehrung der ganzen Heidenwelt, limitiert dann aber: „wobei man jedoch nicht notwendig weder an alle einzelnen noch an eine wirkliche Herzensbefehrung aller zu denken braucht“. Hiernach gäbe es ein Eingehen der Heiden in die christliche Kirche ohne „wahre Herzensbefehrung“!

willkürliche Behauptung. Sehr richtig sagt Philippi, daß ἄχρις οὖ an sich nur den Termin bezeichne, bis zu dem hin eine Handlung oder Begebenheit dauern soll. Ebenso Walther: „Die Partikel ἄχρις οὖ, bis, behält ihre natürliche Bedeutung zur Bezeichnung des Endpunktes einer Tatsache.“ Ausgesagt ist mit dem „bis“ nicht mehr und nicht weniger als die Tatsache, daß die nicht gänzliche, sondern nur teilweise Verstockung Israels und also die teilweise Befehrung Israels fort dauert, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist. Walther: „Es sollen so lange Juden befehrt werden, solange Heiden sich bekehren.“ Daß aber die Heidenzeit bis an das Ende der Welt dauert, sagt Christus sehr bestimmt Matth. 24, 14 aus: „Es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugnis über alle Völker, und dann wird das Ende kommen.“ Auch Luf. 21, 24: „Jerusalem wird zertritten sein von den Heiden, bis (ἄχρις οὖ) der Heiden Zeiten erfüllt sind“ wird eine darauf folgende Judenzeit willkürlich eingetragen; denn die sich anschließenden Worte, B. 25 ff., handeln von den Zeichen des Endes der Welt ohne Erwähnung einer Judenzeit. An unserer Stelle, Röm. 11, 25. 26, ist der Gedanke an eine auf die Heidenzeit noch folgende Judenzeit ausdrücklich dadurch abgewiesen, daß die Aussage: „Ganz Israel wird selig werden“ nicht mit καὶ τότε, sondern mit καὶ οὕτως angeschlossen wird. Wir müssen sagen: So gewiß καὶ οὕτως heißt: „und also“, „auf diese Weise“, so gewiß wird dadurch die Befehrung von ganz Israel als eine Begebenheit beschrieben, die mit der nur teilweisen Verstockung Israels und dem Eingehen der Fülle der Heiden gleichzeitig verläuft. Walther hat recht, wenn er sagt: „So bleibt nichts übrig, als in den unmittelbar vorhergehenden Worten die Beschreibung der Art und Weise zu suchen, auf welche das geschieht, was Paulus mit den Worten sagt, daß ganz Israel werde selig werden. Mit dem Wörtlein also hat der Apostel alle selbstgemachten Gedanken über das Seligwerden von ganz Israel abgeschnitten und den Leser auf seine eigenen vorhergehenden Worte hingewiesen.“ Der weitere Einwand, daß der Apostel nicht das Wort „Geheimnis“ gebraucht haben würde, wenn er nur habe sagen wollen, daß während der ganzen Heidenzeit das ganze gläubige Israel gerettet werde, erledigt sich durch den Hinweis auf Eph. 3, 3 ff., wo Paulus auch das Eingehen der Heiden in die christliche Kirche ein ihm durch göttliche Offenbarung kundgewordenes Geheimnis nennt (κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνώρισθη μοι τὸ μυστήριον), obwohl diese Tatsache reichlich

ferner Kap. 9, 30 ff. und Kap. 10 dargelegt hat, daß alles auf den Glauben ankomme und Israel trotz Gottes Bemühung um das ungehorsame Volk den Glauben verweigerte, wirft er Kap. 11, 1 abermals die Frage auf, ob Gott Israel verstoßen habe, wie es den Anschein hatte. Paulus verneint dies, begründet aber die Verneinung wiederum mit der Aussage, daß, wie zu Elias' Zeiten, so auch jetzt noch ein erwähltes Volk glaube und selig werde, B. 7: „Die Wahl erlangt es; die andern sind verstoßt.“ Von B. 11 ab wird dann Paulus, der offizielle Heidenapostel, zum Anwalt Israels, weil die Heidenchristen in Selbstüberhebung meinten (B. 17—24), daß mit ihrer Berufung in das Reich Gottes Israel vom Heil ausgeschlossen sei. Dagegen legt Paulus in dem ganzen Abschnitt bis B. 32 dar, daß die Heilszeit der Heiden auch zugleich die Heilszeit Israels sei. Diesen Gedanken spricht der Apostel sogleich B. 11 aus, indem er sehr bestimmt erklärt: Daß den Heiden das Heil widerfahren ist, hat nicht den Zweck, Israel vom Heil auszuschließen, sondern im Gegenteil den Zweck, Israel durch das Beispiel der gläubigen Heiden zur Nacheiferung zu reizen und so des Heils teilhaftig zu machen. Daher die Praxis des Apostels, daß er bei der Ausrichtung seines Heidenapostelamts auch zugleich die Juden im Auge behält, ob er sie zur Nacheiferung reizen und ihrer etliche (*τινὰς ἐξ αὐτῶν*) selig machen möchte. Allen partikularistischen Gedanken der Heiden, wonach sie Israel vom Heil ausschließen wollen, stellt er schließlich den Satz entgegen, B. 32: „Gott hat alle (*πάντας*) beschlossen unter die Sünde, auf daß er sich aller erbarme.“ Bei dieser Sachlage kommt es zu dem Resultat, daß, wie „die Fülle der Heiden“, das ist, das ganze erwählte Volk aus den Heiden, so auch „ganz Israel“, das ist, das ganze erwählte Volk aus Israel, selig wird.^{1805 a)}

1805 a) Zur Literatur über eine allgemeine, noch bevorstehende Judenbekehrung vgl. Walther, „Lutheraner“ 13, 85 ff.: „Von der Hoffnung einer noch bevorstehenden allgemeinen Bekehrung.“ Derselbe, „L. u. W.“ 1859, S. 307 ff. 331 ff.: „Wird Röm. 11, 25. 26. 27 eine noch zu erwartende solenne Judenbekehrung gelehrt?“ Beide Artikel sind sehr sorgfältig gearbeitet und gehören zu den gründlichsten Abhandlungen über diese Frage. In dem „Lutheraner“-Artikel stellt Walther zunächst dogmengeschichtlich dar, was die lutherischen Lehrer von einer allgemeinen Judenbekehrung gehalten haben. Er teilt die lutherischen Lehrer in drei Klassen: 1. in solche, die sich anfangs für eine bevorstehende allgemeine Judenbekehrung ausgesprochen, aber später widerrufen haben, 2. in solche, die diese Hoffnung nie teilten, 3. in solche, die die allgemeine Judenbekehrung entweder als wahrscheinlich oder als gewiß lehrten. Dann geht Walther auf die Hauptstellen der Schrift ein, die für den Chiliasmus überhaupt und für eine all-

Die Lektion, welche der Apostel den Heidenchristen Röm. 11 erteilt, sollen auch die Christen zu unserer Zeit wohl beherzigen. Gar leicht schleicht sich der Gedanke ein, als ob über das Volk, das in seinen Vorfahren den Heiland der Welt gekreuzigt hat, Gottes Gnade aufgehört habe. Und gerade bei denen, die eine noch zukünftige allgemeine Judenbekehrung lehren, finden sich hierüber mehr als bedenkliche Äußerungen. Luthardt (zu Röm. 11 im Zöcklerischen Kommentar) redet von einem „besonderen Gerichtsbann“, der gegenwärtig auf Israel liege. Er sagt: „Die Gegenwart Israels ist die der *πώρωσις*.“ Das ist ein Irrtum! Nach der ausdrücklichen Erklärung des Apostels ist die Gegenwart Israels nicht die der *πώρωσις*, sondern der nur teilweisen *πώρωσις*, und Paulus' Worte: „Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme“ gelten den Juden aller Zeiten bis an das Ende der Welt. Trefflich sagt Walther: „Mögen die Juden immerhin ihren eigenen Messias gekreuzigt und verworfen haben — es sollen nach dem vom Apostel aufgeschlossenen Geheimnis so lange Juden bekehrt werden, solange Heiden sich bekehren. Die Gnadentür soll nicht nur beiden bis ans Ende offen stehen, sondern von beiden soll auch immer eine Zahl in das Reich Gottes wirklich eingehen.“ Vielleicht ist die Behauptung richtig, daß seit dem ersten Pfingsten ebenso viele Juden als Heiden zu Christo bekehrt worden sind, wenn wir die verhältnismäßig kleine Zahl der Juden mit der großen Zahl der Heiden vergleichen. Doch, das mag dahingestellt bleiben. Gewiß sind wir aber aus der Schrift, daß die Gnadentür den Juden nicht weniger offen steht als den Heiden, und daß Gott die Juden unter

gemeine Judenbekehrung insonderheit angeführt worden sind, und zeigt, daß in denselben diese Lehre nicht enthalten sei. Der Artikel in „L. u. W.“ beschäftigt sich eingehend mit Röm. 11, 25 ff. und setzt sich mit den Meinungen neuerer Theologen über diese Stelle auseinander. Unter den alten lutherischen Theologen behandelt die allgemeine Judenbekehrung sehr ausführlich und gründlich Calov in seiner *Biblia Illustrata* zu Röm. 11, 25. Calov bietet zugleich eine Geschichte der Auslegung bei den Kirch Vätern, den Römischen, den Reformierten und den Lutheranern. Zu dem Resultat der Calovschen Auslegung bekennt sich Philippi nach seinem Widerruf. Unter den alten Theologen verweisen wir noch auf Gerhard, *L. de extremo iud.*, § 111; Quenstedt II, 1812 sqq.; Hollaz, *Examen. De iud. extr.*, qu. 16. Was die neueren Theologen betrifft, die für eine allgemeine Judenbekehrung eintreten, so findet man alles Wesentliche zusammengestellt, wenn man etwa Tholud, Meyer, Luthardt, Hodge, Alford und Philippi (vor seinem Widerruf) zu Röm. 11, 25 nachliest. Vgl. zur Literatur auch Walthers dokumentarischen Nachweis gegen D. Seiß, daß Papias, Justin, Irenäus usw. einen groben Chiliasmus gelehrt haben, „L. u. W.“ 1872, S. 97 ff.

die Heiden zerstreut hat, nicht um sie vom Heil auszuschließen, sondern um sie durch das Zeugnis und das Beispiel der gläubigen Christen zu dem Glauben zu reizen, daß in Jesus von Nazareth der Messias der Juden und der Heiland der Welt erschienen ist. Nur bei dieser Erkenntnis werden wir die rechte innere und äußere Stellung gegen Israel einnehmen. Dagegen kann die schriftwidrige Meinung, daß die Gegenwart Israels die der Verstockung sei und der „Gerichtsbann“ erst später gehoben werde, ihrer Natur nach nur schädlich auf Christen und Juden wirken. Sie wird einerseits die Christen daran hindern, den Juden mit Zuversicht das Evangelium zu bezeugen; andererseits ist sie geeignet, die Aufmerksamkeit der Juden von dem Evangelium, das sie jetzt in der Zerstreuung hören und nach Gottes Willen glauben sollen, abzumenden und auf eine zukünftige Zeit zu richten. Diese verderbliche Wirkung wird gesteigert, wenn das Zukunftsbild noch durch die Einstellung der nationalen jüdischen Einheit, der Rückkehr in das Land der Väter und der Wiederaufrichtung des Tempelkultus bereichert wird. Zu den vielen traurigen Folgen des „Weltkrieges“ gehört auch die, daß von den sogenannten „Alliierten“ den Juden Palästina als nationale Heimat versprochen worden ist. Anstatt Buße zu tun und an den Messias zu glauben, der erschienen ist, denken nun die orthodoxen Juden an eine Rückwanderung nach Palästina und die Wiederaufrichtung des Tempelkultus, die Reformjuden an eine geistige Beherrschung der Welt durch jüdische Geistesüberlegenheit und Bildung, vermittelt der auf dem Ölberge zu errichtenden jüdischen Universität.^{1805 b)}

4. Die Auferstehung der Toten.

(De resurrectione mortuorum.)

Die Tatsache der Auferstehung der Toten wird von der menschlichen Vernunft nicht nur bezweifelt, 1 Kor. 15, 35, sondern auch verspottet, Apost. 17, 32. Dies geschieht im Widerspruch mit der natürlichen Gotteserkenntnis. Weil die menschliche Vernunft schon aus den

1805 b) Vgl. Dr. Weizmanns Worte bei der Grundsteinlegung für die jüdische Universität auf dem Ölberg „V. u. W.“ 1920, S. 93. Auch der Bau eines Tempelgebäudes ist möglich, weil die Juden die nötigen Geldmittel besitzen und eine genaue Beschreibung des Tempels im Alten Testament (1 Kön. 6 und 2 Chron. 3) vorliegt. Aber die Wiedereinrichtung des Tempelkultus ist unmöglich, weil dazu notwendig Priester aus dem Hause Aaron und dem Stamm Levi gehören (Esra 6, 62; Neh. 7, 64), die jüdischen Geschlechtsregister aber abhanden gekommen sind. (Vgl. Baumgarten, Glaubenslehre II, 160 f. Winer, Realwörterb. II, 516. Eusebius, Kirchengesch. I, 6.)

Auferstehungsglauben bei den „alttestamentlichen Frommen“ sich nur sehr allmählich entwickeln zu lassen. Auch Luthardt meint: „Im Alten Testament tritt die Lehre von der Auferstehung nur sehr allmählich hervor.“¹⁸¹⁰⁾ Bei der Frage nach der Auferstehungslehre im Alten Testament verweist man dann auf einige Stellen in den späteren alttestamentlichen Schriften, namentlich auf Dan. 12, 2, auch wohl auf Ps. 17, 15 und auf „vorbildliche“ Stellen wie Jos. 13, 14; Jes. 26, 19; Hesek. 37; allenfalls auch auf Hiob 19, 25—27. Ebenso meint Voigt: „The doctrine of resurrection is found only in the later books of the Old Testament.“¹⁸¹¹⁾ Aber diese Meinung offenbart einen niedrigen Stand des alttestamentlichen Schriftverständnisses und widerspricht direkt Christo selbst, der ausdrücklich sagt, daß in den Worten 2 Mos. 3, 6: „Ich bin der Gott Abrahams“ usw. die Auferstehung der Toten gelehrt sei.¹⁸¹²⁾ Dagegen sagt Hofmann, unter dem Widerspruch von Luthardt:¹⁸¹³⁾ „Nichts kann irriger sein als die Meinung, die Totenauferstehung sei eine spät erst durch menschliches Nachdenken aufgekommene Idee, deren ersten Spuren, wenn sie nicht gar erst von den Babyloniern an die Juden gekommen ist, wir bei Jesaja und Ezechiel, vielleicht auch schon in den Psalmen Davids begegnen sollen. . . . Es ist keine Zeit zu finden, wo sich der Glaube ohne diese Hoffnung denken ließe, und kein Zeitpunkt nach der ersten Verheißung, wo sie zuerst hätte aufkommen können. . . . Bengtzenberg sagt einmal, wo man den Tod als Strafe der Sünde ansah, habe der Glaube an das ewige Leben notwendig hervorbrechen müssen, sobald die Hoffnung auf die Erlösung Wurzel gefaßt hatte. Die Hoffnung auf die Erlösung hat aber Wurzel gefaßt, als jenes ernste Gotteswort nach der Sünde der Erstgeschaffenen vom Siege der Menschheit“ (sollte heißen: vom Siege des Weibesamens) „über ihren Verführer sagte. In diesen Sieg ist auch der Tod verschlungen. Was aber der Menschheit verheißen war, sollte sich der Glaube der einzelnen das nicht zurechnen? Wenn sie wußten,

1810) Dogmatik II, S. 412.

1811) *Biblical Dogmatics*, p. 239.

1812) Der Verfasser des Artikels „Auferstehung“ im Calwer Bibelllexikon hält sich freilich berechtigt, Christum falscher Exegese zu beschuldigen: „Was Jesus schon aus dem Namen ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs‘ herauslieft, daß die Gemeinschaft des Frommen mit Gott über den Tod hinausreicht (Matth. 22, 32), das war diesen Männern selbst und den Gläubigen des Alten Bundes überhaupt im allgemeinen noch verborgen.“ Hiernach hätte Christus den Sadducäern mit Unrecht vorgehalten, daß sie die Schrift nicht wissen.

1813) Dogmatik, S. 412.

daß ihnen die Sünde vergeben war, wie konnten sie anders als sich der Hoffnung getrösten, daß sie nicht im Tode bleiben werden?“¹⁸¹⁴⁾

Daß die Lehre von der Auferstehung der Toten zu den *Fundamentallehren* gehört, ohne deren Annahme der christliche Glaube nicht bestehen kann, ist in der Schrift klar ausgedrückt. Sie sagt von Symenäus und Genossen, welche die Auferstehung der Toten als bereits geschehen annahmen, also die leibliche Auferstehung am jüngsten Tage leugneten, daß sie der Wahrheit gefehlt (*περὶ τὴν ἀλήθειαν ἡστούχησαν*) und am Glauben Schiffbruch erlitten haben“ (*περὶ τὴν πίστιν ἐνανάγησαν*).¹⁸¹⁵⁾

Die Auferweckung der Toten ist nie Menschenwerk, sondern in jedem Fall ein Werk der göttlichen Allmacht, 2 Kor. 1, 9: *ὁ θεὸς ὁ ἐγείρων τοὺς νεκρούς*. Röm. 4, 17: *ὁ θεὸς ὁ ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς καὶ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*. Weil aber die göttliche Allmacht den drei Personen der heiligen Dreieinigkeit ohne Teilung und ohne Vervielfältigung zukommt, wie bei der Lehre von Gott ausführlich dargelegt wurde, so sagt auch der Sohn Gottes den numerisch einen Akt (*eandem numero actionem*), wie der Welterhaltung,¹⁸¹⁶⁾ so auch der Totenerweckung, von sich aus, Joh. 5, 21: „Wie der Vater die Toten auferweckt und macht sie lebendig, also auch der Sohn macht lebendig, welche er will.“ Zugleich lehrt die Schrift mit großem Nachdruck, daß der göttliche Akt der Totenerweckung und des Endgerichts durch den menschgewordenen Sohn Gottes, also in und nach der menschlichen Natur Christi, sich vollzieht. Joh. 5, 22: „Der Vater richtet niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohn gegeben“, und zwar B. 27: *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*, „weil er Menschensohn ist“.¹⁸¹⁷⁾ Darum soll sich auch (B. 28) niemand über die Tatsache wundern, daß die Stunde kommt, in welcher alle, die in den Gräbern sind, werden seine — des Menschensohnes — Stimme hören. Nach der göttlichen Ökonomie steht es so, daß der Erlöser der Welt auch der Totenerwecker und Richter der Welt ist. Wie der Sohn Gottes nicht als *ἄσαρκος*, sondern als *ἐνσαρκος*, nämlich in der angenommenen menschlichen Natur, der Sündenträger der Welt geworden ist und dadurch die Werke des

1814) Schriftbeweis 2 II. 2, S. 490; bestimmend zitiert von Philippi, Glaubenslehre VI, 80, Anm.

1815) 2 Tim. 2, 18. 19; 1 Tim. 1, 19. 20.

1816) Joh. 5, 17—20.

1817) Nähere Darlegung II, 177, und Note 370.

Teufels zerstört hat, so vollzieht sich auch in der angenommenen menschlichen Natur das Weltgericht und die vorausgehende Totenerweckung „durch einen Mann, in welchem er's beschlossen hat“, *ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν*, Apost. 17, 31. Die Meinung, daß der menschlichen Natur Christi die Handlungen (actiones) der Gottheit nicht mitgeteilt werden könnten, findet sich zwar in reformierten Schriften, aber nicht in der Heiligen Schrift.¹⁸¹⁸⁾

Auf die Frage, wer aufersteht (subiectum *quod* resurrectionis), antwortet die Schrift: Alle Menschen, nicht nur die gläubigen, sondern auch die ungläubigen, Joh. 5, 28: *Πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις*, und Paulus vor Felix, Apost. 24, 15: *ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων*. Bekanntlich ist die Auferstehung der Ungläubigen in alter und neuer Zeit geleugnet worden.¹⁸¹⁹⁾ Es verhält sich aber mit der leiblichen Auferstehung anders als mit der geistlichen. Christi Aufforderung zur geistlichen Auferstehung in der Gnadenzeit, das ist, zum Glauben an das Evangelium,¹⁸²⁰⁾ kann widerstanden werden,¹⁸²¹⁾ weil in der Gnadenzeit Christus durch Mittel wirkt. Christi Ruf zur leiblichen Auferstehung am Jüngsten Tage müssen alle Menschen Folge leisten, weil Christus hier *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*, in aufgedeckter Majestät, erscheint und darum efficacia irresistibili wirkt.¹⁸²²⁾ — Auf die Frage, was aufersteht (subiectum *quo* resurrectionis), antwortet die Schrift: Das, was von den Menschen „in den Gräbern“ ist, also die Menschen nach ihren Leibern. Die Identität mit den Leibern, die die Menschen auf Erden gehabt haben, ist schon durch den Ausdruck „Auferstehung“, *ἀνάστασις*, ausgesagt. Das steht auf und wird lebendig, was vorher hingefallen und tot war. *Vox ἀναστάσεως* importat iteratam stationem eius, quod ante steterat et ceciderat. Wer die numerische Identität der gestorbenen und auferstandenen Leiber leugnet, leugnet eo ipso die Auferstehung der Toten. Wie die in einem Augenblick geschehende Verwandlung (*ἀλλαγῆσόμεθα*) der am Jüngsten

1818) Vgl. II, 273 ff.

1819) Vgl. die Antithese bei Gerhard, L. de resurrectione, § 100—102; bei Günther, Symbolik 4, S. 422 f. (Sozinianer, Adventisten, Russelliten, Christadelphianer). Strong, *Syst. Theol.*, 1016, gegen Stevens, *Pauline Theol.*, p. 357.

1820) Matth. 11, 29: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!“

1821) Matth. 23, 37: „Ihr habt nicht gewollt.“

1822) Matth. 25, 31. 32.

Tage Lebenden¹⁸²³⁾ nicht die Identität der Leiber aufhebt, so auch nicht die Auferweckung der Toten. Bedenken wie diese: Bestandteile des in Staub zerfallenen Leibes seien in andere Körper übergegangen usw., sind durch Christi Wort gedeckt: „Ihr wisset nicht die Kraft Gottes.“ Aber die Leiber der Frommen werden von geistlicher Beschaffenheit sein, *σώματα πνευματικά*.¹⁸²⁴⁾ Was unter einem „geistlichen Leibe“ zu verstehen sei, können wir selbstverständlich nicht spekulativ bestimmen, sondern nur aus der Offenbarung der Schrift lernen. In der Schrift werden die Auferstehungsleiber im Gegensatz zu ihrer Beschaffenheit in diesem Leben als unermesslich, herrlich, voll Lebenskraft beschrieben: *ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσία — ἐν δόξῃ — ἐν δυνάμει*, 1 Kor. 15, 42. 43. Das „herrlich“ ist noch näher erklärt Phil. 3, 21: „ähnlich (*σύμμορφον*) dem verklärten Leibe Christi“, und Matth. 13, 43: „Die Gerechten werden leuchten wie die Sonne.“ Das „den Engeln gleich“ (*ισάγγελοι*, Luf. 20, 36; *ὡς ἄγγελοι*, Matth. 22, 30) erhält seine nähere Bestimmung durch das beigefügte: „Sie werden weder freien noch sich freien lassen.“ Es ist also die Engelgleichheit weder auf Leiblosigkeit noch auf Geschlechtlosigkeit auszudehnen. In bezug auf die Geschlechtlosigkeit sagt Baier richtig: *Recipient sexum et partes seu membra omnia, quae in hac vita habuerunt, licet non ad veterem usum redintegrandum, tamen ad integritatem corporis organici*.¹⁸²⁵⁾ Da Same und Ernte, Speise und Kleidung usw. mit diesem Weltlauf aufhören, so wird — wie Luther es ausdrückt¹⁸²⁶⁾ — der geistliche Leib „nicht mehr ein essender, schlafender, däuender Leib sein, sondern geistlich von Gott gespeist und erhalten werden und das Leben gar an ihm haben“.¹⁸²⁷⁾ Was die Leibesgröße (Statur) der Auferweckten betrifft, so hat die Meinung derer die größere Wahrscheinlichkeit für sich, welche annehmen, daß jeder in der Statur auferstehen

1823) 1 Kor. 15, 51. 52.

1824) 1 Kor. 15, 44: *Σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν*.

1825) Comp. ed. Walther II, 248. Ebenso Luther IX, 122: „Der Leib in seiner Natur bleibt, aber nicht derselbe Brauch des Leibes.“

1826) St. L. IX, 1243.

1827) Vgl. a. a. O. die Ausführung Luthers zu dem „natürlichen Leib“, *σῶμα ψυχικόν*, die auch in sprachlicher Hinsicht klassisch ist: „Das Wort animale corpus, das wir verdolmetscht haben: ein ‚natürlicher Leib‘, kommt von dem hebräischen Nephesh, anima, und heißt nicht allein ein Stück des Menschen, wie wir Deutschen die Seele heißen, sondern heißt den ganzen Menschen, wie er lebt in den fünf Sinnen und sich muß erhalten mit Essen, Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind.“ So richtig auch Meyer 3. St.

wird, in der er gestorben ist.¹⁸²⁸⁾ Bei den Frommen werden natürlich alle körperlichen Defekte (*deformitas*), auch die Spuren des Alters, getilgt sein, weil alle körperlichen Defekte, auch das Altwerden, nur eine Folge der Sünde sind. Weil in den Ungläubigen die Sünde in verfestigtem Maße bleibt, so werden auch in ihren Leibern die Folgen der Sünde (die *deformitas*) schärfer als in diesem Leben ausgeprägt hervortreten.¹⁸²⁹⁾

5. Das Endgericht.

(*De iudicio extremo.*)

Mit der sichtbaren Erscheinung Christi und der Auferweckung der Toten ist unmittelbar das Weltgericht verbunden. An die Beschreibung der herrlichen sichtbaren Erscheinung Christi Matth. 25, 31 schließen sich unmittelbar die Worte: „Dann (*τότε*) wird er sitzen auf dem Stuhl (*θρόνος*) seiner Herrlichkeit, und werden vor ihm alle Völker (*πάντα τὰ ἔθνη*) versammelt werden; und er wird sie voneinander scheiden (*ἀφοριεῖ*), gleich als ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zu seiner Linken.“ Daß nach der göttlichen Ökonomie Christus in seiner von der göttlichen Herrlichkeit durchstrahlten menschlichen Natur der Richter der Welt sein wird, wurde schon unter dem vorhergehenden Abschnitt dargelegt.

Als Objekte des Gerichts nennt die Schrift alle Menschen, fromme und gottlose,¹⁸³⁰⁾ tote und lebende,¹⁸³¹⁾ außer den Menschen auch die bösen Engel.¹⁸³²⁾

1828) Offenb. 20, 12: „Ich sah die Toten, beide groß und klein (*μικροὺς καὶ μεγάλους*), stehen vor Gott.“ Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt die ausführliche dogmengeschichtliche und exegetische Abhandlung bei Gerhard, L. de resurr., unter dem Abschnitt *De materia resurr.*, § 67—90.

1829) Gerhard stellt dies so dar, l. c., § 52: *Quodsi in hac vita malefici ac facinorosi tetrico vultu de occulta cordium suorum impietate testantur, „der Mord und Diebstahl siehet ihnen aus den Augen“, quanto magis in damnatorum corporibus ac faciebus maculae ineluibiles peccatorum apparebunt.*

1830) 2 Kor. 5, 10: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein jeglicher empfangen“ (*κομισηται*, davontrage), „nachdem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse.“ Röm. 14, 10: „Wir werden alle vor dem Richterstuhl Christi dargestellt werden.“

1831) Apost. 10, 42: „Er [Jesus von Nazareth] ist verordnet (*ὥρισμένος*) von Gott ein Richter der Lebendigen und der Toten.“

1832) 2 Petr. 2, 4: „Gott hat der Engel, die gesündigt haben, nicht verschont, sondern hat sie mit Ketten der Finsternis zur Hölle verstoßen und übergeben, daß sie zum Gericht behalten werden“ (*παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους*). Be-

Als das, wonach gerichtet wird (*norma iudicii*), nennt die Schrift die Werke der Menschen, 2 Kor. 5, 10: *πρὸς ἃ ἐπραξεν [ἐκαστος], εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν*.¹⁸³³⁾ Aber die Frommen werden nur nach ihren guten Werken gerichtet, weil diese Werke Zeugnisse ihres Glaubens an Christum sind; die bösen Werke der Gläubigen, weil sie durch die Rechtfertigung in die Tiefe des Meeres geworfen (Micha 7, 19), also vergeben sind, werden auch am jüngsten Tage nicht wieder ans Licht gezogen. Dies kommt gerade auch Matth. 25, 34—40 zum Ausdruck, wo bei dem Gericht der zur Rechten Gestellten nur gute, keinerlei böse Werke erwähnt werden. Man kann die auch von einigen lutherischen Theologen (wenn auch mit allerlei Beschränkungen) ausgesprochene Ansicht, daß auch die bösen Werke der Gläubigen im Endgericht wieder zum Vorschein kommen werden, nur eine wunderliche nennen. Weisen wir diese wunderliche, schriftwidrige Ansicht ab, so sind damit zwei Reihen von Schriftauslagen, die einander zu widersprechen scheinen, schriftgemäß harmonisiert. Die Schrift sagt allerdings zweierlei auf das bestimmteste aus: 1. daß alle Menschen mit Einschluß der Gläubigen gerichtet werden;¹⁸³⁴⁾ 2. daß die Gläubigen überhaupt nicht in das Gericht

kauntlich ist darüber gestritten worden, ob 1 Kor. 6, 3: „Wisset ihr nicht, daß wir über die Engel“ (*ἀγγέλους*, Engel) „richten werden?“ böse oder gute Engel gemeint seien. Vgl. Galob und Meyer 3. St. Meyer versteht hier gute Engel und nimmt für sich die striktere Exegese in Anspruch, weil „Engel“ ohne nähere Bestimmung immer gute Engel bezeichne. Allein Meyer vergißt die allgemein anerkannte exegetische Regel, daß das Prädikat sowohl das Subjekt als auch das Objekt näher bestimmt. Das Prädikat „richten“ bestimmt das Objekt „Engel“ näher als ein solches, an dem Sünde haftet, also als böse Engel. Meyer sucht dann auch selbst nach einer näheren Bestimmung für seine „guten Engel“ und findet diese in Hebr. 1, 14, wo gesagt ist, daß die guten Engel an den Christen Dienst zu tun haben, für den sie „verantwortlich“ sein müßten. Allein der allgemeine Begriff „verantwortlich“ genügt nicht für Meyers Gedankengang. Er muß den allgemeinen Begriff in den bestimmten Begriff, daß die guten Engel bei ihrem Dienst *fündigen*, umsetzen. So kommt er, um ein passendes Objekt für das Prädikat „richten“ zu gewinnen, selbst wieder auf die Deutung zurück, die er an den „meisten“ als unexegetisch verwirft. Vergeblich beruft sich Meyer auf Gal. 1, 8, wo „in einem gesekten Fall“ die guten Engel das *ἀνάθεμα* träfe. Wir haben es hier nicht mit einem gesekten Fall, sondern mit der Wirklichkeit zu tun: *ἀγγέλους κρινοῦμεν*, wir werden Engel richten. Die Christen richten, insofern sie alles mittun, was Christus tut.

1833) Spezialisierung der guten und der bösen Werke Matth. 25, 35—40. 42—45: 12, 36: *πάν ὄνμα ἄργόν*.

1834) Die oben angeführten Stellen, Röm. 14, 10: „Wir“ — der Apostel redet im Namen aller Christen — „werden alle vor dem Richterstuhl Christi dargestellt werden“ usw.

mit Gerhard, Quenstedt und Calov einen Weltuntergang quoad substantiam an. Gerhard behandelt die Frage sehr ausführlich.¹⁸⁴¹⁾ Er läßt beide Seiten mit ihren Argumenten und Gegenargumenten zu Worte kommen und gibt dann die Gründe an, weshalb er einen Weltuntergang dem Wesen nach für den Schriftworten entsprechender hält.¹⁸⁴²⁾ Trotzdem sagt Gerhard:¹⁸⁴³⁾ „Die Meinung vom

729 f.; Erl.² 9, 117. 108 f.): „Es ist sehr tröstlich geredet, daß Paulus die ganze Kreatur einzieht, gleich als in eine Person, die mit uns ein Verlangen haben, aus diesem Leben in ein anderes zu kommen. Daß wir ja gewiß wissen, daß wir noch nicht leben, wie wir sollen, sondern warten eines andern Lebens, das unser rechtes Leben sein soll; wie die Sonne eines andern Schmuckes wartet, den sie haben soll, samt der Erde und allen andern Kreaturen, nämlich, daß sie gereinigt soll werden von allem Mißbrauch des Teufels und der Welt. Dieses aber, spricht er, wird geschehen, wenn die Kinder Gottes offenbart werden. Jetzt auf Erden sind sie wohl schon Gottes Kinder, aber sie sind noch nicht in ihrer Herrlichkeit, gleichwie die Sonne noch nicht in ihrer rechten Herrlichkeit ist, darum daß sie der Eitelkeit ist unterworfen; aber sie will des Endes erharren, welches ihr vorgestellt ist, da ihr Dienst einmal soll aufhören; darauf wartet sie samt der ganzen Kreatur und allen Heiligen mit eitel Seufzen und bleibt unterdes unterworfen der Eitelkeit, das ist, dem Teufel und der bösen Welt, allein um Gottes willen, der hat sie unterworfen, doch auf Hoffnung, daß es nicht soll ewig währen.“ — Brenz (Homil. 53. in Lucam): Num coelum et terra ita transibunt, ut nihil eorum omnino maneat? Minime omnium. Non transibunt omnino, sed mutabuntur. Abiicient vestimentum corruptionis et induent novam vestem incorruptionis, futura quidem coeli ac terrae mutatio, non autem in totum abolitio. Andere Zitate bei Gerhard, L. de consummatione seculi, § 38. Zu den oben angeführten Worten Luthers sind aber Stellen zu vergleichen wie St. L. VIII, 1187 ff.

1841) L. de consummatione seculi, § 37—63.

1842) Das Hauptversehen derer, die aus Röm. 8 eine bloße Verklärung der Kreatur beweisen wollen, sieht Gerhard darin, daß sie in der Aussage, daß „auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ das Wort „Dienst“ (*δουλεία*) nicht recht beachten. Sie deuteten so, als ob der Apostel sage, daß die Kreatur vom vergänglichen Wesen (*corruptio*) frei werden solle, während die Aussage des Apostels nur auf eine Befreiung vom Dienst (*servitus*) des vergänglichen Wesens laute. Addimus, sagt Gerhard, apostolum nequaquam dicere, quod liberanda sit creatura a corruptione, quae phrasis substantiali interitui opposita videri poterat, sed a servitute corruptionis, quae eidem minime adversatur. Wobon die personifizierte Kreatur befreit zu werden sich sehne, sei der Dienst des vergänglichen Wesens. Diese Befreiung vom Dienst könne aber nicht nur durch die Verklärung (*renovatio*), sondern ebensowohl auch dadurch geschehen, daß die Kreatur zu existieren aufhöre. Beispielsweise erinnert Gerhard an Senecas Worte an Marcia, daß durch den Tod dem Menschen Freiheit von allen Übeln zuteil werde, obwohl Seneca dabei seine Meinung festhalte, daß der Mensch mit dem Tode zu existieren aufhöre. Ebenso argumentiert Calov 3. St.

1843) l. c., § 38.

mit Gerhard, Quenstedt und Calov einen Weltuntergang quoad substantiam an. Gerhard behandelt die Frage sehr ausführlich.¹⁸⁴¹⁾ Er läßt beide Seiten mit ihren Argumenten und Gegenargumenten zu Worte kommen und gibt dann die Gründe an, weshalb er einen Weltuntergang dem Wesen nach für den Schriftworten entsprechender hält.¹⁸⁴²⁾ Trotzdem sagt Gerhard:¹⁸⁴³⁾ „Die Meinung vom

729 f.; Er1.2 9, 117. 108 f.): „Es ist sehr tröstlich geredet, daß Paulus die ganze Kreatur einzieht, gleich als in eine Person, die mit uns ein Verlangen haben, aus diesem Leben in ein anderes zu kommen. Daß wir ja gewiß wissen, daß wir noch nicht leben, wie wir sollen, sondern warten eines andern Lebens, das unser rechtes Leben sein soll; wie die Sonne eines andern Schmudses wartet, den sie haben soll, samt der Erde und allen andern Kreaturen, nämlich, daß sie gereinigt soll werden von allem Mißbrauch des Teufels und der Welt. Dieses aber, spricht er, wird geschehen, wenn die Kinder Gottes offenbart werden. Jetzt auf Erden sind sie wohl schon Gottes Kinder, aber sie sind noch nicht in ihrer Herrlichkeit, gleichwie die Sonne noch nicht in ihrer rechten Herrlichkeit ist, darum daß sie der Eitelkeit ist unterworfen; aber sie will des Endes erharren, welches ihr vorgestellt ist, da ihr Dienst einmal soll aufhören; darauf wartet sie samt der ganzen Kreatur und allen Heiligen mit eitel Seufzen und bleibt unterdes unterworfen der Eitelkeit, das ist, dem Teufel und der bösen Welt, allein um Gottes willen, der hat sie unterworfen, doch auf Hoffnung, daß es nicht soll ewig währen.“ — Brenz (Homil. 53. in Lucam): Num coelum et terra ita transibunt, ut nihil eorum omnino maneat? Minime omnium. Non transibunt omnino, sed mutabuntur. Abiicient vestimentum corruptionis et induent novam vestem incorruptionis, futura quidem coeli ac terrae mutatio, non autem in totum abolitio. Andere Zitate bei Gerhard, L. de consummatione seculi, § 38. Zu den oben angeführten Worten Luthers sind aber Stellen zu vergleichen wie St. V. VIII, 1187 ff.

1841) L. de consummatione seculi, § 37—63.

1842) Das Hauptversehen derer, die aus Röm. 8 eine bloße Verklärung der Kreatur beweisen wollen, sieht Gerhard darin, daß sie in der Aussage, daß „auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ das Wort „Dienst“ (*δουλεία*) nicht recht beachten. Sie deuteten so, als ob der Apostel sage, daß die Kreatur vom vergänglichen Wesen (*corruptio*) frei werden solle, während die Aussage des Apostels nur auf eine Befreiung vom Dienst (*servitus*) des vergänglichen Wesens laute. Addimus, sagt Gerhard, apostolum nequaquam dicere, quod liberanda sit creatura a corruptione, quae phrasis substantiali interitui opposita videri poterat, sed a servitute corruptionis, quae eidem minime adversatur. Wobon die personifizierte Kreatur befreit zu werden sich sehne, sei der Dienst des vergänglichen Wesens. Diese Befreiung vom Dienst könne aber nicht nur durch die Verklärung (*renovatio*), sondern ebensowohl auch dadurch geschehen, daß die Kreatur zu existieren aufhöre. Beispielsweise erinnert Gerhard an Senecas Worte an Marcia, daß durch den Tod dem Menschen Freiheit von allen Übeln zuteil werde, obwohl Seneca dabei seine Meinung festhalte, daß der Mensch mit dem Tode zu existieren aufhöre. Ebenso argumentiert Calov 3. St.

1843) l. c., § 38.

Untergang der Welt dem Wesen nach verteidigen wir nicht als einen Glaubensartikel, sondern wir sagen, daß diese Meinung den nachdrücklichen Schriftausfagen, welche vom Ende der Welt handeln, mehr entsprechen. Daraus ergibt sich ferner, daß wir diejenigen, welche der entgegengesetzten Meinung sind und den Untergang der Welt als Umwandlung beschreiben, nicht vorschnell der Keterei beschuldigen. Deshalb wollen viele bei dieser Frage lieber die Hand auf den Mund legen (ἐπέχειν) und diese Sache der zukünftigen Erfahrung überlassen, als etwas Bestimmtes festsetzen.“¹⁸⁴⁴⁾ Alle, welche eine Verwandlung der Kreaturen annehmen, müssen eine solche Verwandlung lehren, wodurch die Welt in ihrer ganzen jetzigen Erscheinungsform¹⁸⁴⁵⁾ am Jüngsten Tage wirklich vergeht oder ein Ende (τέλος) hat. So auch Luther: „Summa, alles soll aufhören, was dieser zeitlichen Güter Wesens ist, so zum vergänglichen Leben und Werken gehört.“¹⁸⁴⁶⁾

7. Die ewige Verdammnis.

(De damnatione aeterna.)

Daß es eine Verdammnis gibt, die über die Menschen ihrer Sünden wegen nach diesem Leben kommt, wird auch noch einigermaßen aus dem Licht der Natur erkannt. Diese Erkenntnis liegt auf dem Gebiet des Gesetzes, und das Gesetz betätigt sich auch im natürlichen Menschen nicht nur in seiner normierenden, sondern auch in seiner richtenden und verurteilenden Kraft.¹⁸⁴⁷⁾ Wir finden daher bei den Heiden die Lehre vom Hades mit seinen Strafen nach diesem Leben.¹⁸⁴⁸⁾ Die Heilige Schrift lehrt die Tatsache der

1844) Als solche, die nichts Bestimmtes festsetzen wollen, nennt Gerhard unter den lutherischen Lehrern Heerbrand, Mylius, Gutter, Balthasar Meisner u. a.

1845) 1 Kor. 7, 31: „Das Wesen (σχῆμα) dieser Welt vergeht.“

1846) St. L. VIII, 1222.

1847) Röm. 2, 15: Ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.

1848) Philippi zitiert zu Röm. 1, 32 aus Äschylus' Eumeniden V. 259 bis 265:

Ὅψει δὲ καὶ τις ἄλλον ἤλιτεν βροτῶν,
Ἦ θεὸν ἢ ξένον τιν' ἀσεβῶν,
Ἦ τοκέας φίλους,
Ἐχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια.
Μέγας γὰρ Αἴδης ἐστὶν εὐθννος βροτῶν,
Ἐνεσθ' ἐχθρόν,
Δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί.

ewigen Verdammnis so klar und nachdrücklich, daß sie nur bei Verwerfung der Autorität der Schrift geleugnet werden kann. Die Schrift stellt die ewige Seligkeit der Gläubigen und die ewige Verdammnis der Ungläubigen nebeneinander, so daß mit der ewigen Verdammnis auch die ewige Seligkeit geleugnet werden müßte. Matth. 25, 46: „Sie werden in die ewige Pein gehen (*εἰς κόλασιν αἰώνιον*), aber die Gerechten in das ewige Leben (*εἰς ζωὴν αἰώνιον*).“ Dieselbe Nebeneinander- und Gegenüberstellung haben wir in andern Stellen der Schrift.¹⁸⁴⁹⁾ Damit ist die Berufung auf die Tatsache, daß das Wort „Ewigkeit“ auch von einer begrenzten Dauer in der Schrift gebraucht werde,¹⁸⁵⁰⁾ abgewiesen, und haben wir daher das Prädikat „ewig“ in allen Schriftstellen, in denen es zur Beschreibung der Dauer der Strafen der Gottlosen gebraucht wird,¹⁸⁵¹⁾ im eigentlichen oder strikten Sinne, im Sinne von „*sine fine*“, zu nehmen, wie die Apologie der Augustana (217, 66): *Christum in consummatione mundi apparitulum esse ac mortuos omnes resuscitaturum et piis aeternam vitam et aeterna gaudia daturum, impios vero condemnaturum esse, ut cum diabolo sine fine crucientur.*¹⁸⁵²⁾ Daß zu allen Zeiten Einwände gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen erhoben worden sind, ist erklärlich, weil der Gedanke an eine nie endende Pein vernünftiger, mit Bewußtsein ausgestatteter Wesen ein über alles Begreifen entseßlicher Gedanke ist. „Mein ganz erschrockenes Herz erhebt, daß mir die Zung' am Gaumen klebt.“¹⁸⁵³⁾ Aber allen Einwänden liegt ein falsches Prinzip zugrunde, nämlich die Annahme, daß es recht und vernünftig sei, Gottes Wesen und Tun nach unsern menschlichen Gedanken und Erwägungen zu messen. Dies gilt insonderheit auch von denen, die eine ewige Verdammnis eines Teiles der Menschheit weder mit der Einheit des göttlichen Weltplanes („Dualismus“) noch mit der göttlichen Liebe noch auch mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinbar finden und daher an die Stelle der ewigen Verdammnis eines Teiles der Menschheit ihre schließliche Befeligung durch allmähliche Besserung im Jenseits oder eine sogleich oder später eintretende Vernichtung der Gottlosen setzen

1849) Joh. 3, 36 ufm.

1850) 2 Mos. 12, 14. 24; 21, 6 ufm.

1851) 2 Theß. 1, 9: *ὀλεθρος αἰώνιος*; Matth. 18, 8: *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον*; Mark. 3, 29: *αἰώνιος κρίσις*.

1852) Art. 16 der Augustana: *Damnanti Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse.*

1853) St. L. Gesangb. 434, 1.

wollen.¹⁸⁵⁴⁾ Dagegen ist als Generalregel festzuhalten, daß Gottes Wesen, Eigenschaften und Tun über unsern menschlichen Horizont hinausliegen,¹⁸⁵⁵⁾ und wir Menschen daher nicht a priori, sondern nur aus Gottes Offenbarung im Wort wissen können, was mit Gottes Wesen und Eigenschaften in Einklang oder in Widerspruch steht.

Das Wesen (forma) der ewigen Verdammnis besteht in dem ewigen Verworfensein von Gottes Angesicht oder — was dasselbe ist — in dem ewigen Verbanntsein aus der Gemeinschaft Gottes. Matth. 25, 41 heißt es in bezug auf die Verlorengehenden: „Gehet von mir“, nämlich von mir hinweg, *πορεύεσθε ἀπ’ ἐμοῦ*, und Matth. 8, 12: „Sie werden hinausgestoßen werden (*ἐκβληθήσονται*) in die äußerste Finsternis.“ Der Mensch ist zu Gott, das ist, zur Existenz in Gottes Gemeinschaft, geschaffen. Wie daher das Leben in Gottes Gemeinschaft die höchste Freude und Wonne für den Menschen ist,¹⁸⁵⁶⁾ so ist mit dem Verstoßensein von Gottes Angesicht die größte Pein nach Leib und Seele verbunden. Zur Beschreibung des Zustandes der Verdammnis gebraucht die Schrift zwar verschiedene Ausdrücke, aber alle bezeichnen intensive Pein nach Leib und Seele: Trübsal und Angst, *θλίψις καὶ στενοχωρία* (Röm. 2, 9), in der Qual sein, *ὑπάρχειν ἐν βασάνοις* (Luk. 16, 23), Pein leiden in der Flamme, *ὀδυῖσθαι ἐν τῇ φλογί*

1854) Die Belege bei Günther, Symbolik⁴, S. 420—423. über „hypothetische Verdammnis“ Bretschneider, Systematische Entwicklung³ usw., S. 847 f.: „Unter Ewigkeit der Höllestrafen verstanden die Alten eine ununterbrochene Fortdauer der Strafen sowohl ihrer Intension als Extension nach und ein stetes Verbleiben der Verdammten an dem ewig unveränderlichen Strafort. . . . Die zahlreichen Angriffe auf die kirchliche Vorstellung aber veranlaßten die Neueren, die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Verbesserung der Verdammten und dann auch eine Verbesserung ihres Zustandes anzunehmen, die absolute Ewigkeit der Höllestrafen fallen zu lassen und entweder nur eine hypothetische Ewigkeit derselben anzunehmen, das heißt, unter der Voraussetzung, daß die Verdammten sich in Ewigkeit nicht bessern würden, also nur bei den Verdammten für ewig zu erklären, die sich durch die Strafe nie bessern lassen, oder sie nur für relativ ewig zu halten, das heißt, in der Beziehung, daß die Verdammten hinter der Vollkommenheit und Seligkeit der Frommen, wenn sie sich auch besserten und glücklicher würden, immer zurückblieben und dadurch, daß sie sich für immer in der Tugend und Glückseligkeit zurückgesetzt hätten, die Ewigkeit ihrer Strafe empfinden würden.“

1855) 1 Tim. 6, 16: *ὡς οὐκ ὄντων ἀπρόσιτον*; Röm. 11, 33. 34: *ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ — τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο*.

1856) Vgl. das Vorspiel Matth. 17, 4: *καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὥδε εἶναι*.

(Luk. 16, 24), geworfen sein in die Hölle, in das nichtverlöschende Feuer, da ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht verlöscht, *εἰς τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἀσβεστον, ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται* (Mark. 9, 43. 44), wo Heulen und Zähneknirschen ist, *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* (Matth. 8, 12; 13, 50 usw.). Um die Tatsache, daß das Verworfensein von Gottes Angesicht die größte Qual mit sich bringt, zu illustrieren, ist an die Qual eines Fisches außerhalb des Wassers erinnert worden. Der Unterschied ist aber der, daß der Fisch außerhalb des Wassers bald stirbt, während der Mensch, der außerhalb der Gemeinschaft Gottes bleibt, durch Gottes Gericht am Leben erhalten wird, *ἐνοχός ἐστιν αἰωνίου κρίσεως*, Mark. 3, 29.

Hier sind noch Einzelfragen behandelt worden. In bezug auf die Frage, ob das Feuer der Hölle materiell oder immateriell zu fassen sei, empfiehlt Gerhard das *ἐπέχειν*, wiewohl er persönlich der immateriellen Fassung zuneigt (*magis propendemus*).¹⁸⁵⁷⁾ Quenstedt tritt¹⁸⁵⁸⁾ entschiedener für die immaterielle Fassung ein, mit der Begründung: „Die Schrift pflegt von den Dingen der zukünftigen Welt in Ausdrücken zu reden, die diesem Leben angehören, wie sie denn auch die Freuden des himmlischen Lebens als eine Hochzeit und ein Gastmahl beschreibt, Matth. 8, 11; Luk. 22, 30.“ Daher will Quenstedt auch das Feuer der Hölle als eine bildliche Bezeichnung der größten Qual fassen. „Bestätigt wird diese Meinung aus Jes. 66, 24: ‚Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen.‘ Wie aber der Wurm beschaffen ist, so ist auch das Feuer beschaffen. Durch das Feuer wird bildlich (*metaphorice*) der äußerste Schmerz bezeichnet.“¹⁸⁵⁹⁾ In der Regel schließen die alten Theologen die Besprechung dieser Frage mit der Bemerkung: „Es ist besser, mehr darum besorgt zu sein, wie wir durch wahre Buße dem ewigen Feuer entfliehen, als über die Natur des Feuers müßig zu streiten.“¹⁸⁶⁰⁾ Sicher ist, daß es in der Hölle keine Atheisten gibt, weil die Verdammten Gott als den gerechten Richter tatsächlich erfahren. Der Gedanke, daß es keinen Gott gibt, womit Menschen auf Erden sich und andere täuschten, kann in der Hölle nicht mehr aufkommen. — Es ist die Frage behandelt worden, ob den Verdammten unaufhörliches Sündigen zuzuschreiben sei. Es ist zu sagen: Weil die Verdammten moralische, dem Gesetze Gottes unter-

1857) L. de inferno, § 69.

1859) l. c., p. 823.

1858) Systema 1715, I, 820 sqq.

1860) Gerhard, l. c.

lutherischen Theologen nach dem Vorgange von Kirchenvätern den praktischen Gedanken hinzu, daß wir nicht sowohl um die Ortsbestimmung der Hölle als darum uns bemühen sollten, wie wir der Hölle entfliehen mögen. Q u e n s t e d t zitiert Chrysostomus: Recte Chrysostomus: *Μὴ ζητῶμεν ποῦ ἔστιν, ἀλλὰ πῶς φεύγωμεν.*

Die U r s a c h e der ewigen Verdammnis. Weil Christus in seiner stellvertretenden Genugtuung die Versöhnung für der ganzen Welt Sünde ist, so ist nach der ausdrücklichen Erklärung der Schrift die Sachlage die, daß, wie einerseits allein der Glaube selig macht, so auch andererseits nur der U n g l a u b e tatsächlich verdammt, Joh. 3, 36: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer dem Sohn nicht glaubt (ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ), der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm“; Mark. 16, 16: „Wer nicht glaubt (ὁ ἀπιστήσας), der wird verdammt werden.“ Wir können die Sachlage so zusammenfassen: A l l e Sünden, die Erb-sünden und die Tatsünden, sind freilich an sich (natura sua, ut sic, meritorie) verdammlich. Das ist gegen alle Verkleinerer der Sünde festzuhalten. Aber tatsächlich (actu) verdammt nur der U n g l a u b e. Das ist festzuhalten gegen alle Verkleinerer des Werkes Christi, nämlich der völligen Versöhnung aller Menschen mit Gott, die Christus durch die satisfactio vicaria bewirkt hat. Q u e n s t e d t: ¹⁸⁶⁴) Licet omnia peccata *ut sic* sint causa meritoria damnationis, formalis tamen, propria, immediata et adaequata damnationis causa est finalis ἀπιστία seu incredulitas, quae non solum *meretur*, sed et *actu* infert aeternam mortem ac damnationem, vidictorum Marc. 16, 16; Joh. 3, 18. 36. Wo aber der Unglaube ist, da nehmen auch alle andern Sünden wieder ihren verdammen den Charakter an. Dies lehrt die Schrift an den Stellen, wo sie n e b e n dem Unglauben auch die andern Sünden als Ursache der Verdammnis nennt, wie Eph. 5, 6: „Um dieser willen“ (Hurerei, Unreinigkeit, Geiz) „kommt der Zorn Gottes über die Kinder des U n g l a u b e n s.“ ¹⁸⁶⁵)

in animas hominum saevient et grassabuntur. Quemadmodum vice versa coelum sive sedes beatorum non est ullus locus corporeus sive physicus, nedum ulla coeli pars, sed spirituale quoddam et illocaie ποῦ sive ubi, in quo electi aeterna felicitate et ineffabilibus gaudiis perfundentur. Ceterum ubi illud sit inferni systema futurum, imo ubi iammodum sit, certe definire non possumus, praesertim cum Scriptura ipsa hac de re nihil aperte pronuntiet.

¹⁸⁶⁴) I, 807.

¹⁸⁶⁵) Vgl. Gal. 5, 19—21; 1 Kor. 6, 9. 10; Offenb. 22, 15.

wird, in der er gestorben ist.¹⁸²⁸⁾ Bei den Frommen werden natürlich alle körperlichen Defekte (*deformitas*), auch die Spuren des Alters, getilgt sein, weil alle körperlichen Defekte, auch das Altern, nur eine Folge der Sünde sind. Weil in den Ungläubigen die Sünde in verfestigtem Maße bleibt, so werden auch in ihren Leibern die Folgen der Sünde (die *deformitas*) schärfer als in diesem Leben ausgeprägt hervortreten.¹⁸²⁹⁾

5. Das Endgericht.

(*De iudicio extremo.*)

Mit der sichtbaren Erscheinung Christi und der Auferweckung der Toten ist unmittelbar das Weltgericht verbunden. An die Beschreibung der herrlichen sichtbaren Erscheinung Christi Matth. 25, 31 schließen sich unmittelbar die Worte: „Dann (*τότε*) wird er sitzen auf dem Stuhl (*θρόνος*) seiner Herrlichkeit, und werden vor ihm alle Völker (*πάντα τὰ ἔθνη*) versammelt werden; und er wird sie voneinander scheiden (*ἀφοριεῖ*), gleich als ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zu seiner Linken.“ Daß nach der göttlichen Ökonomie Christus in seiner von der göttlichen Herrlichkeit durchstrahlten menschlichen Natur der Richter der Welt sein wird, wurde schon unter dem vorhergehenden Abschnitt dargelegt.

Als Objekte des Gerichts nennt die Schrift alle Menschen, fromme und gottlose,¹⁸³⁰⁾ tote und lebende,¹⁸³¹⁾ außer den Menschen auch die bösen Engel.¹⁸³²⁾

1828) Offenb. 20, 12: „Ich sah die Toten, beide groß und klein (*μικροὺς καὶ μεγάλους*), stehen vor Gott.“ Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt die ausführliche dogmengeschichtliche und exegetische Abhandlung bei Gerhard, L. de resurr., unter dem Abschnitt *De materia resurr.*, § 67—90.

1829) Gerhard stellt dies so dar, l. c., § 52: *Quodsi in hac vita malefici ac facinorosi tetrico vultu de occulta cordium suorum impietate testantur, „der Mord und Diebstahl siehet ihnen aus den Augen“, quanto magis in damnatorum corporibus ac faciebus maculae ineluibiles peccatorum apparebunt.*

1830) 2 Kor. 5, 10: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein jeglicher empfangen“ (*κομισηται*, davontrage), „nachdem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse.“ Röm. 14, 10: „Wir werden alle vor dem Richterstuhl Christi dargestellt werden.“

1831) Apost. 10, 42: „Er [Jesus von Nazareth] ist verordnet (*ὠρισμένος*) von Gott ein Richter der Lebendigen und der Toten.“

1832) 2 Petr. 2, 4: „Gott hat der Engel, die gesündigt haben, nicht verschont, sondern hat sie mit Ketten der Finsternis zur Hölle verstoßen und übergeben, daß sie zum Gericht behalten werden“ (*παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους*). Be-

Als das, wonach gerichtet wird (*norma iudicii*), nennt die Schrift die Werke der Menschen, 2 Kor. 5, 10: *πρός αἱ ἐπραξεν* [*ἕκαστος*], *εἴτε ἀγαθόν εἴτε κακόν*.¹⁸³³⁾ Aber die Frommen werden nur nach ihren guten Werken gerichtet, weil diese Werke Zeugnisse ihres Glaubens an Christum sind; die bösen Werke der Gläubigen, weil sie durch die Rechtfertigung in die Tiefe des Meeres geworfen (Micha 7, 19), also vergeblich sind, werden auch am jüngsten Tage nicht wieder ans Licht gezogen. Dies kommt gerade auch Matth. 25, 34—40 zum Ausdruck, wo bei dem Gericht der zur Rechten Gestellten nur gute, keinerlei böse Werke erwähnt werden. Man kann die auch von einigen lutherischen Theologen (wenn auch mit allerlei Beschränkungen) ausgesprochene Ansicht, daß auch die bösen Werke der Gläubigen im Endgericht wieder zum Vorschein kommen werden, nur eine wunderliche nennen. Weisen wir diese wunderliche, schriftwidrige Ansicht ab, so sind damit zwei Reihen von Schriftausagen, die einander zu widersprechen scheinen, schriftgemäß harmonisiert. Die Schrift sagt allerdings zweierlei auf das bestimmteste aus: 1. daß alle Menschen mit Einschluß der Gläubigen gerichtet werden;¹⁸³⁴⁾ 2. daß die Gläubigen überhaupt nicht in das Gericht

kauntlich ist darüber gestritten worden, ob 1 Kor. 6, 3: „Wisset ihr nicht, daß wir über die Engel“ (*ἄγγέλους*, Engel) „richten werden?“ böse oder gute Engel gemeint seien. Vgl. Galob und Meyer 3. St. Meyer versteht hier gute Engel und nimmt für sich die striktere Exegese in Anspruch, weil „Engel“ ohne nähere Bestimmung immer gute Engel bezeichne. Allein Meyer vergißt die allgemein anerkannte exegetische Regel, daß das Prädikat sowohl das Subjekt als auch das Objekt näher bestimmt. Das Prädikat „richten“ bestimmt das Objekt „Engel“ näher als ein solches, an dem Sünde haftet, also als böse Engel. Meyer sucht dann auch selbst nach einer näheren Bestimmung für seine „guten Engel“ und findet diese in Hebr. 1, 14, wo gesagt ist, daß die guten Engel an den Christen Dienst zu tun haben, für den sie „verantwortlich“ sein müßten. Allein der allgemeine Begriff „verantwortlich“ genügt nicht für Meyers Gedankengang. Er muß den allgemeinen Begriff in den bestimmten Begriff, daß die guten Engel bei ihrem Dienst *jun digen*, umsetzen. So kommt er, um ein passendes Objekt für das Prädikat „richten“ zu gewinnen, selbst wieder auf die Deutung zurück, die er an den „meisten“ als unexegetisch verwirft. Vergeblich beruft sich Meyer auf Gal. 1, 8, wo „in einem gezeigten Fall“ die guten Engel das *ἀνάθεμα* träfe. Wir haben es hier nicht mit einem gezeigten Fall, sondern mit der Wirklichkeit zu tun: *ἄγγέλους κρινοῦμεν*, wir werden Engel richten. Die Christen richten, insofern sie alles mittun, was Christus tut.

1833) Spezialisierung der guten und der bösen Werke Matth. 25, 35—40. 42—45: 12, 36: *πάν ὄνμα ἀργόν*.

1834) Die oben angeführten Stellen, Röm. 14, 10: „Wir“ — der Apostel redet im Namen aller Christen — „werden alle vor dem Richterstuhl Christi dargestellt werden“ uim.

Angeſicht. Jetzt erkenne ich ſtückweiſe“ (*ἐκ μέρους*, fragmentariſch), „dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt wurde.“ Mit Recht reden die alten Theologen bei der Darlegung der Seligkeit von der *visio Dei beatifica*. Mit Recht wird auch hinzugefügt, daß durch die *visio beatifica* jeder Abfall von Gott ausgeſchloſſen iſt. Abgeſehen davon, daß es im Himmel keine verführenden Mächte mehr gibt — denn dieſe ſind für immer in den Feuerſee geworfen, Offenb. 20, 10 —, ſo werden die Seligen durch das Schauen Gottes von Angeſicht zu Angeſicht Gott ſo vollkommen genießen, daß eo ipſo jedes Verlangen nach einem andern Gut ſchlechthin ausgeſchloſſen iſt.¹⁸⁷⁶⁾ In bezug auf das Wie des Schauens Gottes iſt die Frage aufgeworfen worden, ob es mit den leiblichen Augen (*visio corporalis*) oder bloß mit dem Geiſte (*visio mentalis*) geſchehen werde. Die Schriftausdrücke „von Angeſicht zu Angeſicht“ und: „Sie (*αὐτοί*) werden Gott ſchauen“ uſw. ſagen die *visio corporalis*, das iſt, das Sehen mit den leiblichen Augen, aus. Die Möglichkeit ſollte einen Chriſten nicht ernſtlich bekümmern.¹⁸⁷⁷⁾ — Außer Gott werden die Seligen auch einander erkennen, und zwar auch die, welche ſich in dieſem Leben nicht gekannt haben. Hierauf weiſt ſchon Matth. 17, 3. 4 hin.¹⁸⁷⁸⁾ Ob die Seligen auch die Verdammten in der Hölle erkennen werden, kann man auf ſich beruhen laſſen.¹⁸⁷⁹⁾ Wenn es ſtattfindet, ſo iſt allerdings anzunehmen, daß dadurch die Seligkeit der Seligen nicht getrübt wird, weil ihr Wille mit dem Willen Gottes vollkommen übereinſtimmt.¹⁸⁸⁰⁾

1876) Dieſ iſt die *confirmatio voluntatis in bono*. Baier II, § 7—9. Gerhard, L. de vita aet., § 75: Quia beati Deum, summum bonum, *intuitive et perfecte cognoscent*, ideo etiam summo illo bono perfecte agnito per sanctum voluntatis motum *inseparabiliter* adhaerebunt ac proinde, ut ex mente omnis caligo ignorantiae, ita ex voluntate omnis ad malum proclivitas erit expulsa. . . . Quemadmodum *angeli*, quia semper vident faciem Patris, qui in coelis est, Matth. 18, 10, sunt *in bono confirmati* et a peccati periculo liberati, sic *beati* perfecte sancti et in bono confirmati erunt per et propter beatificam Dei visionem.

1877) Eingehende Behandlung auch der dogmengeschichtlichen Seite dieſer Frage bei Gerhard, L. de vita aet., § 143. 144.

1878) Die Jünger erkennen bei der Verklärung Chriſti Moſes und Elias, die ſie in dieſem Leben nicht geſehen hatten.

1879) Das Geſpräch zwiſchen Abraham und dem reichen Mann, Luth. 16, 23 ff., gehört zu den Nebenumſtänden, die nicht auszudeuten ſind. Vgl. Luther XI, 1204 ff.

1880) So Gerhard, L. ².
voluntati perfecte erit

rum divinae

völlig abgetan ist.¹⁸⁸⁷⁾ Die Sprache im Himmel wird die himmlische sein, die einst der Apostel Paulus im Paradies vernahm, aber auf Erden nicht gesprochen werden kann.¹⁸⁸⁸⁾

Grade der Seligkeit sind nicht anzunehmen, weil alle Seligen vollkommen selig sind, das ist, jeder der Seligen wird für seine Person im Schauen Gottes volle Genüge haben. Wohl aber gibt uns die Schrift Veranlassung, Grade der Herrlichkeit (*δόξα*, gloria) zu lehren nach der Verschiedenheit der Arbeit und Treue hier auf Erden. Man hat dies in den lateinischen Vers zusammengefaßt: „*Omnibus una salus sanctis, sed gloria dispar*“ und sich dafür mit Recht auf Schriftstellen wie 2 Kor. 9, 6 f. und Dan. 12, 3 berufen.¹⁸⁸⁹⁾ Luther sagt über die Gleichheit der Seligkeit und die Grade der Herrlichkeit:¹⁸⁹⁰⁾ „Wahr ist, daß dennoch auch in jenem Leben wird ein Unterschied sein, nach dem sie hier gearbeitet und gelebt haben. Als, daß St. Paulus ein Apostel, Samuel oder Jesaja ein Prophet gewesen ist und dergleichen; der eine wird höhere Klarheit haben denn der andere, als der mehr getan oder gelitten hat in seinem Amte. . . . Also wird ein jeglicher nach seinem Amte Unterschied und Ehre haben, und doch gleichwohl in allen ein Gott und Herr sein und einerlei Freude und Seligkeit. Nach der Person soll keiner mehr sein noch haben denn der andere, St. Peter nicht mehr denn du und ich. Aber gleichwohl muß ein Unterschied sein der Werke halben. Denn Gott hat durch St. Paulum nicht getan, daß er durch Jesaiam getan hat, und wiederum. Darum wird jeglicher seine Werke mitbringen,

1887) 1 Kor. 15, 42. 43: *Σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει.*

1888) 2 Kor. 12, 4: „Ἐγὼ [Paulus] ward entzündt (*ἡρπάγη*) in das Paradies und hörte *ἄρρητα ῥήματα*, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ [nämlich hier auf Erden] λαλῆσαι.“

1889) 2 Kor. 9, 6: *Ὁ σπείρων φειδομένως* (spärlich), *φειδομένως καὶ θερίσει*, καὶ ὁ σπείρων ἐπ' *εὐλογίαις* (Meyer: „mit Segnungen, das ist nach dem Kontext: reichlich“), *ἐπ' εὐλογίαις καὶ θερίσει*. Meyer z. St. bleibt etwas unklar, verweist aber auf Gal 3, der in bezug auf die hier erwähnte Verheißung und Vergeltung sagt: Non ad ipsam vitam aeternam, sed ad *praemia* in vita aeterna. non ad essentialem benedictionem et gloriam, sed ad *gloriae gradus* referenda. Dan. 12, 3 werden unter den zur Herrlichkeit Auferstehenden diejenigen besonders erwähnt, welche viele zur Erkenntnis des Heils und zur Gerechtigkeit geführt haben. Vgl. Keil z. St. Über den Vergleichungspunkt 1 Kor. 15, 35 ff. siehe L. u. W. 1884, S. 408 ff.

1890) Et. L. VIII, 1223 f.

dadurch er wird leuchten und Gott preisen, daß man wird sagen: St. Peter hat mehr getan, denn ich oder ein anderer getan hat. Dieser Mann oder diese Frau hat so gelebt und so viel getan. Summa, alles soll es gleich sein vor Gott im Glauben und Gnade und himmlischen Wesen, aber in den Werken und ihrer Ehre unterschieden.“ Daß Grade der δόξα im Himmel keinen Meid, sondern nur Lobpreis Gottes hervorrufen werden, versteht sich von selbst, da es im Himmel keine Sünde mehr gibt.

Die örtliche Lage des Himmels der Seligen ist ebenso wenig zu bestimmen wie die der Hölle. Wie das πού damnatorum da ist, wo sich Gott in seiner ewigen Strafgerechtigkeit erzeigt, so ist das πού beatorum dort, wo sich Gott in aufgedeckter Herrlichkeit, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, zu schauen gibt. Die Engel sind bei ihrem Dienst auf Erden zugleich im Himmel, weil sie dabei stets (διὰ παντός) das Angesicht Gottes schauen.¹⁸⁹¹⁾

Als Subjekt der ewigen Seligkeit, das heißt, als solche, die an der ewigen Seligkeit teilhaben, nennt die Schrift nur die Menschen, welche in diesem Leben an Christum glauben. An die Joh. 3, 16 vorliegende Beschreibung der Liebe Gottes in Christo, die sich auf die ganze Welt erstreckt („Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab“), schließt sich der Zwecksaß: „auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“. Daß hier an den Glauben zu denken ist, der in diesem Leben entsteht, kommt B. 18 zum Ausdruck: „Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet.“ Darüber hinaus liegt

1891) Matth. 18, 10. Auch Luk. 1, 19: „Ich bin Gabriel, ὁ παρευστηκώς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.“ Vgl. das Zitat aus Hutter, Note 1863. Strong antwortet (Syst. Theol., p. 1032) auf die Frage: „Is heaven a place?\": „We answer that this is probable, for the reason that the presence of Christ's human body is essential to heaven, and that this body must be confined to place. . . . As the new bodies of the saints are confined to place, so, it would seem, must be the body of their Lord.“ So spielt die reformierte Christologie in das ewige Leben hinein. Aber Strong hat nicht bedacht, daß bei seiner Annahme eine Schwierigkeit entsteht, auf die z. B. Gerhard, L. de vita aet., § 170, aufmerksam macht: Beati, qui in una coeli extremitate mansionem suam habent, ad alios in altera extremitate habitantes raro ac tarde commeabunt propter maximam utriusque distantiam, ac si Christus in una coeli extremitate versetur, reliquis beatis in altera parte opposita degentibus suavissimo ipsius conspectu et colloquio carendum erit, et quae sunt huius generi alia, quae ex puerili illa de coelo beatorum cogitatione colligi possunt.

keine Offenbarung in der Schrift vor, und ein christlicher Lehrer sollte es nicht wagen, Hoffnungen auf eine Befehrung nach diesem Leben zu erwecken, oder wohl gar Heiden auf Grund einer *iustitia naturalis et civilis* die Seligkeit zuzusprechen.¹⁸⁹²⁾ Die *necessitas fidei in hac vita ad salutem in futura vita consequendam* liegt auch dem Befehl Christi an seine Kirche zugrunde, in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern, *εἰς πάντα τὰ ἔθνη*, zu predigen (Luk. 24, 47), um so „aufzutun ihre Augen, daß sie sich befehren von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt des Satans zu Gott, zu empfangen Vergebung der Sünden und das Erbe samt denen, die geheiligt werden, durch den Glauben an mich, *πίστει τῇ εἰς ἐμέ*.“¹⁸⁹³⁾ Daß es auf den Glauben in diesem Leben ankommt, liegt ferner zugrunde 1. der an alle Diener des Wortes gerichteten Ermahnung, ihr Amt fleißig und treu auszurichten, damit sie nicht durch Unfleiß und Untreue an dem ewigen Verderben der Seelen schuld werden;¹⁸⁹⁴⁾ 2. der allen Christen geltenden Ermahnung, sich des sündigenden Bruders, der in Gefahr steht, seine Seele zu verlieren, mit Belehrung, Ermahnung und Strafe anzunehmen;¹⁸⁹⁵⁾ 3. der ebenfalls allen Christen geltenden Mahnung, einen unanstoßigen Wandel vor der Welt zu führen, damit sie nicht durch Ärgermissgeben am ewigen Verderben der Welt schuld werden.¹⁸⁹⁶⁾

1892) So die alten und neuen Unitarier (Günther, Symbolik 4, S. 115), Zwingli in seiner *Expositio Fidei* (Niemeyer, S. 61), auch neuere Theologen wie Hofmann, der (Schriftbew. 2 I, 568 f.) auf Grund der Selbstbezeugung Gottes im Gewissen den Heiden „ein Verhalten gegen Gott“ zuschreibt, „daß er an dem Tage jenes Gerichts . . . mit dem Lohne ewigen Lebens erwidern wird“. Vgl. dagegen Apol. 91, 22 ff., Luther gegen Zwinglis Versekung des Herkules, Theseus, Sokrates usw. in den Himmel, St. L. XX, 1766 f. Auf die Schwierigkeiten, welche hier für die menschliche Erwägung auftauchen, wurde II, 35 f. hingewiesen. Vgl. die Ausführungen zu 1 Petr. 3, 18 ff. II, 374 ff.

1893) Apost. 26, 18. Richtig bemerkt Meyer z. St., daß *πίστει τῇ εἰς ἐμέ* zu *λαβεῖν* gehört und mit großem Nachdruck ans Ende gestellt sei.

1894) Hesek. 3, 18. 19: „Der Gottlose wird sterben um seiner Sünde willen, aber sein Blut will ich von deiner Hand fordern. Wo du aber den Gottlosen warnest und er sich nicht befehrt von seinem gottlosen Wesen und Wege, so wird er um seiner Sünde willen sterben, aber du hast deine Seele errettet.“ Neutestamentliche Stellen: 2 Tim. 4, 1. 2: 2, 23—26; 1 Tim. 4, 15. 16.

1895) Matth. 18, 15—17.

1896) Matth. 18, 7: „Wehe der Welt der Ärgermiss halben! Es muß ja Ärgermiss kommen: doch wehe dem Menschen, durch welchen Ärgermiss kommt!“

eine Träne oder Seufzer haben entfallen lassen. Warum, werden wir sagen, haben wir nicht noch etwas Schwereres erlitten? Hätte ich doch nimmermehr geglaubt, daß eine solche große Herrlichkeit im ewigen Leben sein würde, denn sonst wollte ich davor keine Scheu getragen haben, wenn ich auch noch viel mehr hätte leiden sollen.“¹⁹⁰⁴⁾ Unter diesem praktischen Gesichtspunkt hat auch der christliche Dogmatiker, wie die ganze christliche Lehre, so insonderheit die Eschatologie zu lehren.

1904) St. L. II, 1237; Erl. Exeg. Opp. Lat. 9, 235.

SOLI DEO GLORIA.



